АЛАН УОТС





ДАО -- ПУТЬ ВОДЫ

TAO:
The Watercourse Way

BY

ALAN WATTS

WITH THE COLLABORATION OF

AL CHUNG-LIANG HUANG

Additional calligraphy by Lee Chih-chang



PANTHEON BOOKS, NEW YORK

АЛАН УОТС

ДАО
ПУТЬ ВОДЫ



«СОФИЯ»
Киев

Перевод:
А. Мищенко

Редактор:
Ю. Смирнов

Суперобложка:
С. Тесленко

Алан Уотс. ДАО — Путь воды.
Пер. с англ. –К.: «София», Ltd. 1996. – 288 с.

Книга «Путь воды» по праву может быть названа лебединой песней Алана Уотса, его духовным завещанием всем тем, кто продолжает путешествие по живописным просторам между двух вечностей — вечности до жизни и вечности после нее. Казалось бы, если автор не предлает нам изменять этот мир, что он вообще может сказать — как он может по-новому увидеть жизнь, о которой все от мала до велика знают, что она непредсказуема, быстротечна и далеко не всегда радует нас?

И все же автор находит, что сказать. Известный своими многими книгами («Путь Дзэн» и «Книга о Табу» — только первые ласточки в русском переводе), Алан Уотс снова увлекает нас яркой манерой изложения, очевидностью и изящностью наблюдений, их необычайной глубиной. С неподражаемым мастерством он возвращает нас в третью, а в действительности *единственно реальную* вечность — в поток *настоящего*, — туда, где каждый вопрос отвечает сам на себя, где и подавно нет никаких проблем.

За несколько месяцев до своего ухода в ноябре 1973 года, Алан Уотс запечатлел это уникальное, мистическое мироощущение, переосмысливая древнюю, как мир, философию Дао. Чтобы по-новому взглянуть на жизнь, чтобы вернуться к истокам мира в текущем мгновении, говорит он, действительно не нужно ничего менять — достаточно лишь осознать то, что было сказано китайскими мудрецами тысячи лет назад, но верно для любого места и любого времени...

И хотя книга «Путь Воды» осталась незаконченной, главное автор успел сказать — и это главное сейчас перед вами, напечатанное черным по белым страницам.

ISBN 5-7101-0109-5

Содержание

Вот ЭТО и другие эссе о дзэн и духовном опыте

Предисловие Ала Чжун-ляна Хуана

Последний раз я видел Алана Уотса в то незабываемое утро, когда мы сидели у него в библиотеке с видом на Мьюир-Вудс, пили чай, играли на бамбуковой флейте и перебирали струны *кото* среди эвкалиптов. Как раз завершилась неделя нашего совместного преподавания в Исаленском институте в Биг-Шуре и на пароме Общества сравнительной философии в Сосалито. Я помогал Алану подбирать материал для его новой книги, а он недавно закончил чтение рукописи моей книги «Обними тигра, вернись в горы». Мы сидели на полу библиотеки, сравнивали примечания, кивали друг другу, смеялись. Внезапно Алан вскочил на ноги и выполнил импровизацию из *тай-цзи*, напевая: «Ага! *Тай-цзи* — это Дао, *у-вэй*, *цзыжань*! Как вода, как ветер, как под парусом, как на серфе, танцуй руками, головой, спиной, бедрами, коленями. . . кистью, голосом. . . Ха-ха-ха-ха. . . Ла-ла-лала-о-о-ооо. . . » Он грациозно уселся в кресло возле письменного стола, вставил лист бумаги в печатную машинку и начал танцевать по ней пальцами, все еще напевая. Он писал к моей книге предисловие, в котором блестяще отразилась суть *тай-цзи*. Возможно, это была одна из последних вещей, написанных им накануне напряженного лекционного турне по европейским странам, которое унесло его от



письменного стола и спонтанной радостной работы над этой книгой.

Алан намеревался предоставить возможность книге о даосизме написать себя самой. Как ученый, он знал, что это будет еще одна из его знаменитых тем-с-вариациями, в которых встречаются Восток и Запад. Однако, как человек Дао, он также понимал, что не должен контролировать свою работу интеллектуально. Ведь сам предмет книги гласит: «Дао, о котором можно говорить, не есть Дао».

После написания стольких великолепных книг о неизречимом, Алан Уотс в конце концов научился уходить в сторону и позволять своему творчеству случаться. Ко мне он обращался за поддержкой. С помощью *тай-цзи* он стремился согласовать тело и разум с движениями Дао. Алан наслаждался получаемой таким образом энергией. Первые пять глав он писал с неизменным чувством, что делает открытие; они были ясными и исполненными творческих прозрений. Все мы внимательно следили за его продвижением в написании книги и чувствовали, что она будет самой лучшей, заведомо самой живой и актуальной из всех его книг. Мы с нетерпением ждали того дня, когда он ее закончит.

С самого начала я был счастлив и гордился, что могу помогать Алану. Особый интерес у него вызывало то, как я читаю древние китайские тексты. Мы радовались вместе, когда удавалось расшифровать трудный пассаж, который изобиловал двусмысленностями и допускал несколько интерпретаций. Мы обычно просматривали все имеющиеся у нас переводы такого отрывка, обсуждали их, исключали неудачные варианты, а затем тут же переводили его заново так, чтобы перевод удовлетворял нас.

Алан помог мне избавиться от неловкости, которую я чувствовал, испытывая затруднения с английским языком. Он часто говорил мне, что мой ломаный китайский-английский делает китайскую философию более понятной, и поэтому я не должен стремиться всеми силами улучшать его. Как тандем преподава-

телей, мы тоже дополняли друг друга. У нас было идеальное сочетание характеров для того, чтобы помогать людям переживать то, что они давно считали известным, — переключать внимание с головы на тело, а затем возвращаться обратно в целостность единого существа. Впоследствии Алан попросил меня проиллюстрировать книгу образцами моей каллиграфии. Мы решили, что свободно текущие мазки кистью рукописного (травяного) стиля лучше всего выявят путь воды, которому следует Дао.

Закончив главу «Дэ — добродетельность», Алан сказал мне с необычайным блеском в глазах: «Наконец-то я удовлетворил себя и своих читателей ученостью и интеллектом. Теперь до конца книги будут только шутки и сюрпризы!» Алан надеялся донести Дао до своих читателей в том виде, в котором он его практиковал и переживал в повседневной жизни. А в жизни Алана открывались новые горизонты. Он снова стал как ребенок, который охотно выбирает новое и легко следует неизбежным поворотам на пути течения энергии.

Во время нашего последнего совместного семинара в Исалене, под конец послеобеденных занятий, на всех нас низошел дух веселья и благополучия, и мы начали смеяться, танцевать и кататься по травянистым склонам. Воодушевленные, мы с Аланом направились в наши апартаменты в обнимку, похлопывая друг друга по спине. Алан в очередной раз поразил меня своим красноречием, заговорив об удачной неделе, проведенной нами в Исаленском институте. В его словах я почувствовал какой-то прорыв; он излучал радость и беззаботность. Тогда он открыл новую возможность поведать мне о своих чувствах: «Да... Ха... Хо... Ха! Хо... Ла-тя-ом-ха... Дег-дег-те-те... Та-де-де-та-та-та... Ха-те-те-ха-хом... Те-те-те...» Мы протанцевали и проболтали всю дорогу до вершины холма. Каждый встречный понимал, о чем мы говорим. Алан тоже знал, что никогда раньше — даже в лучших своих книгах — он не выражался яснее, чем тогда.



На мемориальном собрании по случаю годовщины смерти Алана Уотса в Дворце изобразительных искусств в Сан-Франциско кто-то из аудитории спросил Жано Уотс: «Как вам жилось с Аланом?» Она ответила: «Никогда не скучно. Это был человек с шутками и сюрпризами. Самый большой сюрприз был шестнадцатого ноября прошлого года». В тот последний вечер своей жизни Алан играл воздушными шарами. Описывая ощущение невесомости и парения, он сказал: «Это похоже на то, как мой дух покидает тело». Ночью он отправился в новое путешествие духа, пошел по ветру, весело смеясь.

Он оставил нас, живущих, которым сильно недостает его и его бравурной человеческой живости. Он оставил также пустые страницы, на которых должны были появиться две главы «шуток и сюрпризов», завершающие начатую летом книгу о Дао. Многие из нас — тех, с кем Алан встречался во время длившихся все лето семинаров по даосизму и обсуждал «Путь воды» во время самонаписания этой книги, — знали, что в двух последних из семи запланированных глав Алан намеревался показать, как древняя, вневременная китайская мудрость может стать лекарством от всех западных бед. Но парадоксально то, что для успеха «лечения» эта мудрость должна восприниматься не как лекарство, не как интеллектуально принимаемая пилюля; ей нужно дать возможность радостно впитаться в наше естество и преобразить индивидуальные жизни людей, а через них и наше общество.

Эльза Гидлоу, давняя знакомая и соседка Алана, неоднократно говорила со мной об этом. Она подытожила наши разговоры написанием следующего:

> Он видел, что современный технократический человек, в своей попытке достичь абсолютного контроля над природой (от которой он всеми силами стремился себя отделить) и вообще над всеми аспектами человеческой жизни, попал в ловушку, из которой не может выбраться. Расширение сферы контролируемого

приводит к необходимости распространять контроль дальше — до тех пор, пока «контролирующий» не оказывается в безвыходном положении. Алан любил повторять совет, который Лао-цзы давал императорам: «Правьте большой страной так, словно вы жарите мелкую рыбёшку: легко». Однако следует понять, что Алан никогда не воспринимал «путь воды» как легкомысленный или равнодушный образ жизни. Вода не просто течет вниз. Вода, как и любая жидкость, также покидает поверхность земли, ручьев, рек, океанов, чтобы подняться в верхние слои атмосферы, что является своеобразным «выдохом», за которым снова следует «вдох», когда вода возвращается на землю в виде росы или дождя. Тем самым она описывает замечательный круг, проходит через несколько живых стадий, и при этом никто никого не контролирует; в круговороте воды нет «босса», однако все-все в нем случается так, как оно должно случаться — *цзы-жань*.

Как именно Алан собирался поведать Западу о необходимости постижения Пути Дао в последних главах, мы можем только догадываться. Мы знаем лишь, что Путь Дао преобразил Алана, когда Алан позволил ему пропитать себя — и тогда сдержанный, даже несколько чопорный англичанин, живущий преимущественно у себя в голове, в зрелые годы стал раскрепощенным, спонтанно игривым, веселым мудрецом с мировым именем. Он верил, что широкое распространение фундаментальной даосской мудрости сможет подобным же образом преобразить Запад. Эта книга должна была стать его вкладом в этот процесс.

Поэтому, когда все пальцы указали на меня как на того, кто должен дописать незавершенную книгу, я понял, что мне не следует подражать Алану и пытаться мыслить его мыслями, а нужно, пользуясь своим знанием этого человека,



показать, куда он прибыл. Мои первые пробы были сентиментальными и напоминали некролог. Я начал переживать снова все свои встречи с Аланом. Я хотел показать читателям облик Алана Уотса как целостного человека, а не только как блестящего писателя и мыслителя. Я писал о нашей первой встрече и танцах на побережье в Санта-Барбаре, о нашем первом обеде в восточном стиле, когда Алан говорил по-японски больше, чем я. Я писал о захватывающих событиях и мгновениях во время наших многочисленных совместных семинаров, в ходе которых убедительно проявилось естественное Дао Алана как человека-учителя.

Помню один новогодний праздник, на котором мы предложили слепому барабанщику отбивать ритм нашего рукописного, каллиграфического диалога. И тогда все переняли размашистые движения наших чернильных кистей и тоже начали танцевать кистями по бумаге, совершая каждый свои неповторимые движения. Помню, как в другой раз мы с Аланом ввели слепую девушку в мир нашего разума-тела, прикасаясь к ней и направляя ее так, что через некоторое время она смогла видеть и чувствовать нас своим внутренним видением. Я помню ритуалы и игры, затеваемые нами: венчание, которое из гнетущей процедуры превратилось в празднование духа любви и единения, импровизированные *тя-но-ю*, или чайные церемонии, совершаемые благоговейно, но с нетрадиционной посудой.

Алан Уотс любил развлекать философией и видел в этом свое призвание. Он всегда радовал слушателей и радовался сам. Он легко переходил от обычной академической серьезности через подробное разъяснение к новым радостным уровням естественного самопознания.

Однако эти воспоминания — не более чем мысли о прошлом. Что происходит с Аланом сейчас? В чем его нынешние, непрекращающиеся «шутки и сюрпризы»?

Накануне нового 1974 года, когда шел сорок девятый день Аланового путешествия в *бардо** и оставалось лишь несколько дней до того дня, когда Алану должно было исполниться пятьдесят восемь, мне приснился необычный сон, место, время и действующие лица которого несколько раз менялись. Я был в Китае и, как мне казалось, присутствовал на церемонии отпевания монахами моего отца. Затем место действия преобразилось в круглое помещение Алановой библиотеки, где он сам проводил богослужение, разговаривая по-китайски голосом моего отца. Я играл на флейте, но она издавала звук гонга, к которому примешивались удары деревянных тарелок. Затем Алан превратился в моего отца и заговорил на неизвестном, но совершенно понятном мне языке. Громкий раскатистый голос постепенно стал звуками бамбуковой флейты, на которой я играл, следя за его устами. Видимая мной панорама сузилась до небольшого пустого пространства между его губами, а затем я оказался в помещении, где кружились разноцветные огни и раздавались причудливые звуки, которые постепенно затихали, пока не осталось одно умиротворяющее звучание бамбуковой флейты. Я проснулся, не зная, кто я, где нахожусь и когда все это происходит.

Следующее, что я помню, был полет по небу (на самолете ли?) и прибытие в Аланову библиотеку в середине первого дня нового года.

Впервые со времени его ухода в ноябре я почувствовал себя подлинно близким к нему. Я сидел на террасе его дома и слушал, как долина и холмы эхом вторят звукам моей флейты. Рядом, в комнате, на алтаре покоился прах Алана.

Был прекрасный солнечный день. Позже я одел горные ботинки Жано, бросил на плечи накидку, взял Аланову тибетскую палку для ходьбы и пошел вниз по маленькой тропинке в направлении леса. Звук бамбуковой флейты уносил меня к Ала-

---

* В тибетской и китайской традиции промежуточная стадия между смертью и перерождением.



ну, к тому, что можно назвать его вечным духовным обликом. Возвращаясь по той же тропе, уже почти у самой вершины холма, я неожиданно заметил перед собой яркий цветок, похожий на орхидею. Я спросил его: «Что такое повседневное Дао?» И тогда орхидея — по-китайски *лань*, второй слог имени моего друга — ответила: «Воистину ничего особенного».



Мы не слышим, чтобы природа кичилась тем, что она природа или чтобы вода проводила симпозиумы по технике течения. Люди попусту расходуют очень много мыслительной энергии. Человек Дао живет в Дао, как рыба в воде. Если мы пожелаем преподать рыбе то, что вода состоит на две трети из водорода и на одну треть из кислорода, рыба будет смеяться до упаду.

Прошло несколько месяцев, в течение которых я упорно заполнял пустые страницы этой книги. В конце концов я выбросил всю свою писанину в мусорный ящик и тут же вспомнил одно утро в Чикаго. В конце семинара Алан выглядел необычайно уставшим и немного заговорившимся, и тут ему задали еще один сверхинтеллектуальный-серьезнее-чем-сама-жизнь вопрос. Прошло несколько мгновений. Двое нас, бывших с Аланом накануне вечером и до этого, прекрасно знали, что Алан решил использовать эту удобную минутку для того, чтобы немного прикорнуть, тогда как слушатели с почтением смотрели на него, полагая, что он погрузился в медитацию и глубоко обдумывает вопрос. Когда он снова пришел в себя, попытался вспомнить вопрос и понял, что полностью забыл его, он очень ловко умудрился выдумать на ходу еще-более-сверхинтеллектуальный-серьезнее-чем-самая-серьезная-жизнь ответ, поразив нас всех своим красноречием.

Слышу, как Алан смеется. Всякий раз, когда я чувствую, что мои мысли запутались, я обращаюсь к нему. И во всех наших духовных диалогах ответ Алана неизменно остается простым: «Ха-ха-ха-ха-ха хо-хо-хо-хо-хо хахахахахахаха. . . » Давайте же, в таком случае, будем от души смеяться все вместе, о люди Дао! Ведь Лао-цзы учил нас, что Дао было бы не Дао, если бы мы не смеялись.

Предисловие автора

Некоторые китайские философы, жившие, вероятно, в -V и -IV столетиях, излагали идеи и представления о жизни, которые впоследствии стали известны как даосизм — путь сотрудничества человека с миром природы. Отражение принципов даосизма мы находим в структурах течения воды, газа, огня, в фактуре камня и дерева, а также — в разнообразных произведениях искусства. Все сказанное этими китайскими философами чрезвычайно актуально для нас в +XX веке, когда с каждым днем нам становится все очевиднее, что наше стремление с помощью техники подчинить себе природу и заставить ее «выпрямиться» может иметь самые катастрофические последствия. *



Сомневаюсь, чтобы нам удалось дать строго научное и объективное описание того, о чем думали древние китайские философы, потому что нас отделяют от них целые эпохи, тогда как отголоски исторических событий напоминают затихающее эхо произнесенных слов или расходящиеся волны на поверхности воды. Нам трудно установить точный смысл использовавшихся

* Обратите внимание, что я пользуюсь упрощенной записью дат, предложенной Джозефом Нидхэмом. Он заменил громоздкие обозначения «до н. э. » и «н. э. » символами « » и « +».



тогда китайских слов, и хотя я ценю строгую методологию научных исследований и в этой книге всячески стараюсь следовать ей, меня больше интересует значение этих далеких философских отзвуков для меня и нашей современной исторической ситуации. Другими словами, есть определенный смысл в том, чтобы досконально изучить филологию древнего языка или попытаться выяснить, что на самом деле происходило в те отдаленные времена. Но что делать с этими знаниями? Когда мы изучим прошлое как можно более подробно, нам предстоит научиться использовать его в контексте современности — и в этом я вижу основную задачу настоящей книги. Я хочу из-
子 莊子 ложить и интерпретировать в понятных нам терминах основные принципы таких писаний, как «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы», сопровождая изложение как можно более точными
列子 переводами исходных текстов — то есть избегая парафразирования и поэтических домыслов, следуя принципам искусного переводчика Артура Уэли, хотя и с небольшими оговорками.

Читатель сразу заметит, что многим я обязан разработкам и методике Джозефа Нидхэма и его коллег из Кэмбриджского университета, которые издали многотомный труд «Наука и цивилизация в Китае». И хотя я не отношусь к этой работе как к гласу Божьему, она является, по моему мнению, наиболее значительным историческим трудом нашего столетия. Нидхэм обладает даром излагать полностью документированные научные сведения так, что его книга читается, как роман, и я отдаю должное его научным трудам и личным встречам с ним, которые способствовали углублению моего понимания Дао. Он также понимает, что написание книг по истории и философии, как и любое научное исследование, является коллективной работой, и поэтому деятельность этого ученого больше напоминает дирижирование оркестром, нежели сольное выступление. Я искренне сожалею, что ученые-китаеведы, особенно в Америке, крайне придирчивы и занимаются в основном критикой работ друг друга. В то же время Нидхэм неизменно великодушен, хотя при этом и не умаляет своей целостности. В настоящей книге я

постараюсь показать, как принципы даосизма примиряют индивида с обществом, упорядоченность со спонтанностью, единство с множественностью.

Короче говоря, я не собираюсь проводить консилиум в поисках статистически достоверного ответа на вопрос о том, каким китайцы видели когда-то или видят теперь даосский образ жизни. Такие скрупулезные исследования культурной антропологии обладают своими достоинствами, однако меня больше интересует то, как эти древние идеи играют на арфе моего мозга, которая, разумеется, настроена с помощью камертона современной западной культуры. Хотя я ни в коем случае не пренебрегаю точной описательной информацией — Буквой, — очевидно, что сфера моего исследования — Дух, — непосредственное постижение образа жизни, называемого следованием Дао.

А. У.

Предварительные соображения (Пролегомены) Библиография

Чтобы избежать громоздких примечаний, библиографические ссылки на западные источники содержат лишь фамилию автора и номер его книги в библиографии, например, *H. A. Giles (1)* или *Legge (2)*. В библиографии имеется отдельный список первоисточников на китайском языке, названия которых в ссылках приводятся в западной транскрипции, например, «Чжуан-цзы» 12. Китайские иероглифы, соответствующие коротким словам и фразам, печатаются на полях в тех местах, где они встречаются в тексте в западной транскрипции. Каллиграфический текст большинства цитат из китайских источников приводится на страницах 95—112 и 145—150. Важность включения в книгу китайских иероглифов объясняется в первой главе, после прочтения которой даже далекий от науки человек, я уверен, найдет их полезными.

Перевод с китайского

Я должен признать, что никоим образом не являюсь таким выдающимся знатоком китайского языка, как переводчики Гайлз, Уэли, Демивилль, Гурвиц, Бодд, Уотсон или Нидхэм — не говоря уже о таких китайских мастерах английского языка, как Ху Ши или Линь Юдан. Однако у меня хватает самонадеянности полагать, что я понимаю принципы даосизма несколько более глубоко, нежели те ученые, интересы которых ограничиваются филологией. Поэтому, когда я использовал в своей книге чужой перевод, я всегда отмечал это — например: пер. *Lin Yutang (1)*. Когда я сравнивал несколько переводов одного и то же отрывка, а затем вносил изменения в один из них, я обозначал это так: пер. *Watson (1)*, с изм. автора. Когда же перевод был полностью моим, я делал примечание: пер. автора. Должен признаться также в своей любви к таким латинизмам, как *ibid.* , *[sic]*, *q. v.* , *et seq.* и *e. g.* , которыми принято сокращать длинные выражения типа «из той же работы», «верьте или не верьте, но здесь написано именно так», «смотрите упомянутый источник», «и далее», «например». Перевод этих сокращений можно найти в любом хорошем словаре английского языка.

Транскрипция

На сегодняшний день не существует во всех отношениях удовлетворительного способа транскрипции китайских и японских слов. Слово «Дао» произносится как «дау» в Пекине, «тоу» в Кантоне и «доо» в Токио. И если бы мне вздумалось заменить одним из этих слов общепринятое *Дао* (которое в настоящей книге, начиная с этого места, будет рассматриваться как обычное английское слово и не будет выделяться курсивом), я своевольно нарушил бы традицию, которая сложилась в британской, американской и в значительной части европейской литературы о Китае. Существует также слово, транскрибируемое как «тао» (и произносимое в Пекине «тоу»), которое, в зависимости от высоты тона гласной и контекста использования, может означать «желать», «безрассудство», «надменность», «сомневаться», «вытаскивать» или «вычищать», «переполнять», «ножны» или «колчан», «пояс» или «веревка», «обжорство», «персик», «распутство», «бракосочетание», «убегать», «барабан», «плакать», «рыскать», «завязывать» или «заплетать», «печь для обжига глиняной посуды», «быть довольным», «просить», «наказывать» или «уничтожать», «болван» (в обоих значениях этого слова), «высокие волны» и «накование вещей».



Прежде чем называть это глупым, подумайте сколько значений имеет в английском языке слово *jack** — причем без тональных ударений, которые помогают различать их. Однако в китайском языке практически каждому значению слова «тао» соответствует отдельный иероглиф.

В англоязычном мире общепринятой системой транскрипции китайских слов является система Уэйда-Гайлза, основные фонетические правила которой изложены ниже**, поскольку несмотря на все несовершенства этой системы я буду пользоваться именно ею. Англоязычный читатель-неспециалист никогда не догадается, как произносятся слова, записанные по этой системе, и я даже подумал как-то, находясь в шутливо-злобном расположении духа, что профессора Уэйд и Гайлз изобрели ее,

* «Большой англо русский словарь» в 2-х тт. (Москва 1972) дает для слова *jack* следующие значения (за вычетом специальных терминов). *Существительные*: мужское имя, человек из народа, старый моряк, поденщик, валет (карт.), маленький шар, фишка, деньги (жарг.), дубинка, галка или бекас, осел производитель, молодая щука, факел для рыбной ловли или охоты ночью, приспособление, рычаг, зажим, штепсель, колпак на дымовой трубе, флаг, высокая пивная кружка из просмоленной кожи, бурдюк, солдатская кожаная куртка без рукавов, хлебное дерево и его плод, а также компонент сложных слов, указывающий на мужской пол или большой размер. *Глаголы*: поднимать домкратом, повышать цены, бросать, губить, бранить, подбадривать, охотиться или ловить рыбу ночью при свете факелов. Примеры многозначных слов в русском языке читатель приведет сам. — *Прим. перев.*

** В оригинале настоящей книги автор приводит таблицу произношения китайских слов, записанных по системе Уэйда-Гайлза. Эта таблица рассчитана исключительно на англоязычного читателя, тогда как в настоящем переводе принята традиционная для русскоязычных изданий палладиевская транскрипция. Поэтому вместо таблицы, предложенной автором, было решено в качестве приложения включить в настоящую книгу «Таблицу перевода слогов китайского языка с английской транскрипции по системе Уэйда-Гайлза на русскую палладиевскую транскрипцию». Весь остаток текущего раздела автор посвятил обсуждению англоязычной транскрипции, поэтому читатель без ущерба для понимания может продолжить чтение с начала следующего раздела. — *Прим. перев.*



чтобы воздвигнуть препятствие между простыми необразованными людьми и подлинными учеными. В качестве одной из альтернатив системы Уэйда-Гайлза можно привести неуклюжее изобретение преподобного профессора Джеймса Леджа. Для звуков, которых нет в английском языке, он предлагает ввести новые символы — так что вместо *Chuang-tzu*, например, нужно писать *Kwang-$ze*. Но если уже вводить чужеродные символы, не лучше ли пользоваться самими китайскими иероглифами? Я серьезно рассматривал возможность принять в настоящей книге изменения к системе Уэйда-Гайлза, предложенные Нидхэмом, — и писать *Thao* вместо *T'ao* и *Chhang* вместо *Ch'ang* — однако мне кажется, что, с эстетической точки зрения, двойное *h* более неприглядно, нежели апостроф. Двойное *h*, к тому же, ничего существенно не меняет: *Chang* произносится «чжан», тогда как *Ch'ang* произносится «чан», и в обоих случаях английская буква «а» читается скорее как «u» в английском слове *jug*. О источник вечной путаницы! В китайском гетто в Сан-Франциско то, что по Уэйду-Гайлзу пишется *Feng*, произносится как «фун», а *Wang* как «вон». В свою очередь, ресторан с вывеской «Wooey Looey Gooey» здесь называют так, что каждое слово рифмует с английским словом *boy* — «Вой Лой Гой».

Проблема транскрипции иероглифов приобрела еще более комичный оборот, когда незадолго до Второй мировой войны японские власти попытались ввести новую систему записи японского алфавита. Тогда гора *Fuji* стала горой *Huzi*, а принц *Chichibu* принцем *Titibu* — в угоду принципу, гласившему, что транскрипция японской азбуки не должна ориентироваться исключительно на тех, кто говорит по-английски. Поэтому немцы должны были называть прославленную гору «Уци», тогда как англичане и американцы должны были хихикать, произнося имя принца: «Титибу!». К счастью, впоследствии японцы отказались от своего нововведения, однако многие американцы все еще продолжают называть Киото и Хаконэ «Кай-оут-оу» и «Хэк-оун». Можно вспомнить также о сложностях, которые возникают, когда мы транскрибируем такие алфавитные языки, как

тибетский и санскрит — которые, как может показаться, изначально задуманы как очень сложные. Ученые же решили, что, если я хочу поведать вам о Кришне, я должен сначала найти типографию, которая сможет напечатать его имя как «Krsna» с точечками под второй, третьей и четвертой буквами. Кому, кроме тех, кто и без того прекрасно знает написание этого имени, такая условность что-нибудь скажет?

В настоящей книге я мог также использовать гротескный алфавит Международных фонетических символов, с помощью которого китайские слова записываются в *Forest (1)*, но тогда ни один обычный читатель ничего бы не понял. В действительности же, затронутая нами проблема неразрешима. Помнится, когда я был маленьким, я решил записать все известное мне так, чтобы оно было понятно людям, которые будут жить через тысячу лет. Но вскоре я обнаружил, что для этого мне придется вначале изобрести таблицу произношения букв нашего алфавита, а для этого я должен был воспользоваться тем же самым алфавитом! Подобно тому как при некоторых экономических системах богатые становятся еще богаче, а бедные еще беднее, в сверхспециализированных областях современной науки ученые становятся еще большими учеными, тогда как неучи — еще большими неучами, так что в конце концов эти два класса перестают понимать друг друга вообще. Я посвятил свою работу попытке преодоления этой пропасти и поэтому ниже собираюсь открыть несведущим тайны транскрипции мандаринского наречия китайского языка по системе Уэйда-Гайлза.

Исторические заметки

孔夫子

До недавнего времени считалось, что Лао-цзы был исторической личностью, известной также под именами Лао-дань и Ли-эр и жившей во времена Конфуция (Кун Фу-цзы) — то есть в -VI или -V веках, тогда как временем жизни самого Конфуция принято считать период с -552 до -479 года. Имя Лао-цзы означает «Старый Мальчик» и происходит от легенды, что он родился с седыми волосами. Время его жизни датируется по сомнительному отрывку из сочинения историка Сы-ма Цянь (с -145 до -79), в котором говорится, что Лао-цзы заведовал императорской библиотекой в столице Ло-ян, где в -517 году его встретил Конфуций.

> Ли [Лао-цзы] сказал Куну [Конфуцию]: «Люди, о которых ты говоришь, умерли, и их кости превратились в прах; от них остались только слова. Если у благородного мужа появляется возможность, он поднимается высоко; но если время не благоприятствует ему, он уступает силе обстоятельств. Я слышал, что хороший купец, хотя он и накопил много богатств, на людях кажется нищим; и что благородный муж, хотя он и наделен добродетелями в совершенстве, на первый взгляд кажется глупым. Прекрати быть надмен-

ным и откажись от многих своих желаний, льстивых манер и своенравной воли — от всего этого тебе не будет проку. Мне больше нечего тебе сказать».

Предание гласит, что после встречи Конфуций изрек:

Я знаю, как летает птица, как плавает рыба и как бегает животное. Но то, что бежит, можно догнать, то, что плывет, можно поймать на крючок, а то, что летит, можно подстрелить из лука. Между тем есть дракон: я не могу сказать, как он взмывает на ветру, парит меж облаков и возносится к самому небу. Сегодня я видел Лао-цзы и могу сравнить его лишь с драконом.

Сы-ма Цянь добавляет к этому:

Лао-цзы постигал Дао и его добродетель, и совершенство свое он видел в том, чтобы быть сокрытым и оставаться неизвестным. Долгое время он пребывал в столице Чжоу, но потом, видя упадок династии, отправился в путешествие к северо-западным вратам империи. Страж ворот Инь-Си сказал ему: «Ты собираешься уйти и больше не возвращаться; изволь же прежде написать для меня книгу». Тогда Лао-цзы написал книгу в двух частях, выразив в ней в более чем пяти тысячах иероглифов свое понимание Дао и его добродетели. Лао-цзы был благородным мужем, который предпочитал оставаться в неизвестности.*

За последние пятьдесят лет китайские, японские и европейские ученые путем дотошного изучения текста книги Лао-цзы «Дао дэ цзин» пришли к более или менее всеобщему согласию по поводу того, что эта книга представляет собой сборник древних даосских изречений. По мнению ученых, этот сборник был составлен несколькими авторами в -IV веке — то

道 德

* «Ши-цзы», пер. *Legge (1)*, стр. 80—81.



есть не раньше времени жизни Чжуан-цзы, который, согласно Фун Ю-Лану, писал свой трактат где-то между –369 и –286 годами.* Принимая во внимание противоречивость сведений, получаемых в результате изучения текстов Нового Завета, я не знаю, насколько серьезно следует относиться в превращению Лао-цзы из исторической фигуры в легендарную. Создается впечатление, что, начиная со второй половины +XIX века, среди ученых западного толка, включая также японских и китайских, установилась традиция высказывать сомнения по поводу исторической реальности всех «легендарных» личностей прошлого — особенно если это фигуры религиозных или духовных лидеров. Пройдет много лет, прежде чем мы узнаем, была ли эта традиция современных ученых просто данью моде или же попыткой проводить честные исследования. Чтобы угодить своим профессорам, многие хорошие студенты к концу учебы становятся убежденными скептиками и окружают свои разработки аурой научной объективности, без которой не обойтись при защите диссертации. Зная, что педанты рассматривают текст «через увеличительное стекло», порой удивляешься, как при этом им удается не замечать того, что очевидно с первого взгляда.

По-моему, «Дао дэ цзин», «Книга о пути и его добродетели», вполне может быть произведением одного человека, если допустить, что в ней, возможно, имеются незначительные поздднейшие приписки, а также явные и мнимые несоответствия, которые можно встретить в работе любого философа. Лаконичный, афористичный и таинственный стиль прослеживается на протяжении всей книги, так же как и сам ритм изложения: «Дао такое-то и такое-то, и поэтому мудрец должен вести себя так-то и так-то». Сравнивая эту книгу с книгой Чжуан-цзы, мы обнаруживаем, что последняя совсем не похожа на нее. «Чжуан-цзы» — книга непоследовательная, полемическая, повествовательная и настолько юмористическая, что, читая ее, не раз раз-

---

* *Fung Yu-lan (2)*, стр. 104. Более подробные сведения о датировке времени жизни Чжуан-цзы см. *Creel (1)*, гл. 1 и 4.

ражаешься хохотом. Поэтому, с эстетической точки зрения, две эти книги представляются нам сочинениями различных личностей. При современном состоянии наших знаний мы не можем, как мне кажется, быть окончательно уверенными в справедливости тех или иных суждений по поводу авторства этих древних книг, если вообще когда-либо у нас будут достаточные основания для подобной уверенности.

Однако датировка времени жизни Чжуан-цзы (или Чжуан-чжоу) никогда не вызывала особых разногласий, поскольку и консервативные, и модернистские ученые соглашаются в том, что он жил в -IV веке. Чжуан-цзы имел такое же отношение к Лао-цзы, как св. Павел к Иисусу, хотя было и отличие: св. Павел никогда не повторял слов Иисуса, тогда как Чжуан-цзы часто цитирует Лао-цзы. Линь Юдан сопроводил перевод каждой главы Лао-цзы пространными отрывками из Чжуан-цзы в качестве комментария, и такой подход работает отменно, поскольку читатель видит в Чжуан-цзы развитие и конкретизацию немногословных высказываний Лао-цзы.

Х. Г. Крил говорит: «Насколько я могу судить, «Чжуан-цзы» — самая тонкая из всех философских работ, на любом языке».* Мнение такого ученого заслуживает уважения. Китайские литераторы также единогласны в том, что это поистине выдающееся литературное произведение, тогда как многие другие читатели, подобно мне, любят Чжуан-цзы за то, что он, в отличие от большинства других философов всех времен и народов, не принимает себя с болезненной серьезностью, и поэтому его произведению присущ весьма своеобразный юмор. Чжуан-цзы может высмеивать самые глобальные идеи, не умаляя их достоинства; в противоположность этому, он делает их даже более подлинными и глобальными именно потому, что они комичны. Смех и мистицизм, то есть подлинная религия, встречаются довольно редко. Подобное отношение можно встретить также в литературе чань- или дзэн-буддизма, а также в стиле жизни

* *Creel (1)*, стр. 55.



многих его современных последователей, что, возможно, связано с историческими связями даосской и дзэнской традиций.

仙

Больше сомнений высказывается по поводу датировки книги «Ле-цзы». И хотя ее традиционно относят к -III веку, в ней можно проследить некоторые буддистские идеи, что позволяет датировать ее первыми столетиями христианской эры, то есть +I или +II веком. Ле-цзы тоже часто критикует то, что Крил называет *сянь*-даосизмом, противопоставляя его созерцательному даосизму. *Сянь*-даосы занимаются поисками бессмертия и сверхъестественных сил с помощью специальных «йогических» практик, которые, по-видимому, были распространены среди даосов во -II и -I столетиях. *Сянь* означает «бессмертный» — так называли человека, предохранившего свою плоть от распада с помощью дыхания, диеты, магических снадобий и сбережения семени путем выполнения упражнений, напоминающих тантрические йогические практики. Когда кожа «бессмертного» становится старой и морщинистой, он, как змея, сбрасывает ее и под ней оказывается молодое здоровое тело.*

南子

Полемика с *сянь*-даосизмом содержится также в книге «Хуай нан цзы», которая была написана при поддержке принца Хуай Нана, родственника и вассала императора У по имени Лю Ан. Датировка этой книги (около -120 года) вполне надежна. О ней Крил говорит:

> Книга, написанная под его покровительством несколькими учеными и названная «Хуай нан цзы», эклектична, однако даосское звучание преобладает в ней. В ней неоднократно упоминаются методики поиска бессмертия, однако, как мне кажется, нет ни одной рекомендации воспользоваться ими. Напротив, в



* См. *Needham (1)*, том 2, стр. 422 и илл. Хотя эта идея связана с буддистским принципом преображения (*нирманы* или *хуа*), в индийской или тибетской иконографии я не встречал образа сбрасывания кожи, и поэтому можно предположить, что этот образ появился в *сянь*-даосской традиции.

книге часто говорится, что жизнь и смерть — одно и то же, что к ним не следует стремиться и их не следует бояться. Книга высмеивает контроль дыхания и гимнастику, которые имеют своей целью сохранить тело, но на деле лишь запутывают разум.*

В настоящей книге основной акцент делается на созерцательном даосизме, а не на *сянь*-даосизме. Моих познаний в последнем недостаточно, чтобы систематически изложить его принципы или оценить его по достоинству. Меня больше интересует то, что буддисты называют Путем Мудрости (*праджней*), а не то, что они называют Путем Силы (*сиддхи*), потому что неограниченное наращивание возможностей и способностей чаще всего заканчивается погоней за иллюзиями. Тот, кто достиг бессмертия и может полностью управлять своей жизнью, неизменно кажется мне человеком, который обрек себя на вечную скуку жить в мире без тайн и неожиданностей.

---

* *Creel (1)*, стр. 19.

ДАО —
ПУТЬ ВОДЫ

ГЛАВА 1





Китайская письменность

Китайскую пословицу «Одна картинка стоит тысячи слов» часто цитируют, и это не удивительно, ведь показать всегда намного легче, чем объяснить. Как известно, китайский язык уникален, поскольку использует не алфавит, а специальные символы — иероглифы, которые вначале были изображениями и общепринятыми обозначениями. Шли столетия, и от царапания иероглифов на костях и бамбуке перешли к написанию их кистью на шелке или бумаге, и теперь лишь немногие из них своим видом напоминают первоначальные очертания и предметы, которые они когда-то обозначали. С тех пор значительно возросла степень их абстрактности и сильно увеличилась их численность.

Большинство западных людей — фактически, большинство «алфавитных» людей вообще — и даже некоторые китайцы считают, что иероглифическая форма письменности недопустимо сложна и неэффективна. В последнее время часто можно услышать разговоры о «рационализации» китайского языка, например, с помощью введения алфавита наподобие японских азбук *хиригана* и *катикана*.[1] Но я уверен, что это будет катастрофа.

---

1 Эти азбуки состоят из упрощенных символов (в первой — прописных, во второй — печатных) для передачи устной японской речи. В японской



Мы, скорее всего, не отдаем себе отчета, в какой мере «алфавитные» люди пользуются символами. Международные аэропорты и автострады испещрены знаками, смысл которых очевиден человеку, каким бы ни был его родной язык. В таблице 1 я привожу некоторые такие знаки, а в таблице 2 показано, как они могут использоваться для построения предложений. Дайте простор воображению, и вам станет очевидно, что на основе этих образов можно построить богатый визуальный язык, который легко может научиться понимать каждый, не изучая нового разговорного языка. Слова этого языка каждый будет произносить на своем родном наречии. Однако потребуется немало времени, прежде чем на этом языке появится литература и на нем можно будет выражать утонченные оттенки мыслей и чувств. Однако он легко дается компьютерам, тогда как таблица 2 показывает, что такие символы могут передавать сложные отношения или конфигурации (*гештальты*) намного быстрее, нежели длинные, одномерные алфавитные предложения. Ведь графический символ с первого взгляда говорит намного больше, а места занимает намного меньше, нежели слово, записанное на линейном, алфавитном языке, который, к тому же, для понимания требует, чтобы его умели читать. Да и может ли не быть связи между продолжительностью времени, которое необходимо для «окончания» образования, и многими километрами печатных строк, по которым человек должен для этого пробежать глазами?

Дело в том, что естественная вселенная не является линейной системой. Она включает в себя бесконечное число изменчивых деталей, которые взаимодействуют одновременно, и поэтому нужны неисчислимые эпохи, чтобы с помощью лине-

письменности знаки этих алфавитов используются наряду с китайскими иероглифами (*кандзи*), так что глаголы можно склонять, а существительные — изменять по падежам. Однако я думаю, что большинство людей Запада согласятся со мной в том, что читать японский намного труднее, нежели китайский. Чтобы читать японские тексты, нужно знать разговорный язык.

Таблица 1. Некоторые западные знаки

Астрономические, астрологические и метереологические

Математические и электрические

Указатели направления, типографические и предупреждающие

Химические (архаические)

Религиозные и политические

Разные (смысл всегда очевиден)



Таблица 2. Использование западных знаков в виде языка

Эта простая история едва ли нуждается в переводе

Примеры составных символов

Патриархат	Матриархат	Половое равенство	Однополость
Радость в жизни	Страх смерти	Вечная любовь	Крестовый поход
Мирные люди	Запутавшиеся	Богатые	Пилот самолета
Ясный день; ветер юго-западный		Сильный дождь; западный ветер; угроза затопления	

йного алфавитного языка выразить хотя бы одну из этих деталей. Что уж и говорить тогда обо всей вселенной! Возьмите, например, одну планету Земля или то, что происходит в одном маленьком пруду, или же, если на то пошло, структуру одного атома. Теперь самое время от проблем языка перейти к даосской философии, потому что книга «Дао дэ цзин» начинается утверждением о том, что Дао, о котором можно сказать, не является вечным (или настоящим) Дао. Однако даосская философия не останавливается на этом; она идет дальше и говорит, что существует другая возможность понимания и постижения процесса



развития природы, помимо выражения его с помощью слов. Ведь в конце концов сам мозг, вместилище разума, нам не удается описать с помощью лингвистических построений, даже если этим занимаются выдающиеся нейрофизиологи. Вот и получается, что иероглифические языки немного ближе к природе, нежели линейные. В каждое мгновение природа является совокупностью одновременно существующих структур, тогда как иероглифический язык — это всегда *последовательность* структур. Поэтому иероглифический язык тоже линеен, но все же линеен не в такой мере, как язык алфавитный.

Ниже мы еще будем обсуждать эту ключевую идею: что организм наделен способностью разумного понимания, выходящего за пределы слов и сознательного внимания, умением обращаться с любым числом изменяющихся параметров одновременно. Сейчас достаточно лишь упомянуть, что организация тысяч происходящих в теле процессов и управление ими с помощью нервной системы недоступны сознательному мышлению и планированию — не говоря уже об организации связей этих процессов с «внешним» миром.

Итак, как я уже сказал, нужны годы и годы для того, чтобы новый искусственный иероглифический язык стал литературным. Но зачем создавать себе лишние трудности, если у нас уже есть китайский язык?! Его умеют читать по крайней мере 800 000 000 человек, причем как минимум семью способами — по числу основных диалектов, не считая японского, которые отличаются друг от друга сильнее, нежели изысканная речь лондонского интеллектуала отличается от жаргона новоорлеанского джазиста. Более того, основная форма этого языка не изменялась в течение двух с половиной тысяч лет, так что каждый, кто говорит в наши дни по-английски, встретит намного больше трудностей с пониманием Чосера[2], нежели современный китаец — с пониманием Конфуция. В наши дни на роль

2 Джеффри Чосер (1340—1400) считается одним из родоначальников английского литературного языка. – *Прим. перев.*



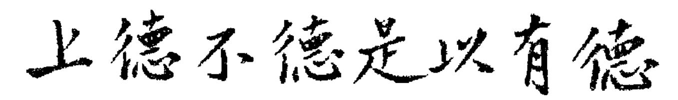
международного языка претендует английский, этот невероятно сложный язык с развитой фразеологией, тогда как испанский, например, намного проще. Может быть, когда-нибудь китайский станет вторым — письменным — мировым языком?

Этот вопрос не так неуместен, как может показаться большинству людей, поскольку бытующее мнение о том, что китайские иероглифы необычайно сложны, — всего лишь невежественный предрассудок. Считается, что они так же диковинны, загадочны и мудрены, как и весь «таинственный Восток». И хотя словарь Кан-ши, составленный в +1716 году, насчитывает около 40 тысяч иероглифов, образованному китайцу хватает пяти тысяч — то есть примерно столько же, сколько знает слов своего языка обычный грамотный человек Запада. Узнавать и различать иероглифы, очевидно, не сложнее, чем цветы, растения, бабочки, деревья и диких животных.

Другими словами, китайский намного проще, чем кажется на первый взгляд; читать и писать на нем можно намного быстрее, чем на английском. Для написания английского слова MAN (человек) требуется десять штрихов, тогда как по-китайски слово *жэнь* 人 пишется двумя штрихами. Слово TREE (дерево) состоит из тринадцати штрихов, тогда как *му* 木 — из четырех. WATER (вода) — из 16, тогда как *шуй* 水 — из 5. MOUNTAIN (гора) — из 18, тогда как *шань* 山 — всего лишь из 3. И даже когда мы доходим до таких сложных понятий, как CONTEMPLATION (созерцание), требующих для написания 28 штрихов, соответствующее ему *гуань* 觀 оказывается состоящим только из 25. По сложности написания основные иероглифы соответствуют заглавным латинским буквам, и хотя пропись несколько ускоряет написание английских слов, все это ничто по сравнению с китайской прописью. Сравните, например, написание английского слова *nothing* и китайс-

кого *у* . Чтобы окончательно убедиться в том, что китайский язык очень прост в написании, просто поверните эту страницу на девяносто градусов — и *теперь* посмотрите на свой родной язык!

Китайский покажется нам еще проще, если мы вспомним, что в нем нет жесткого разделения на части речи. Существительные и глаголы зачастую можно менять местами, и к тому же они нередко выполняют функции прилагательных и наречий. Их использование в качестве существительных не сопряжено с ритуальными неудобствами падежей, которые должны соответствовать падежам прилагательных, тогда как при их использовании в качестве глаголов нет никаких спряжений. При необходимости один дополнительный иероглиф указывает, когда имеет место ситуация — в прошлом, в настоящем или в будущем. Нет никаких проблем с *есть, был, была, было, были* и *будет*, не говоря уже о *suis, es, est, sommes, etes, sont, fus, fumes, serais* и *sois*, которые во французском являются формами одного и того же глагола *etre* (быть). Если переводить китайский буквально, он звучит, как телеграмма:



Высшая добродетель не добродетель есть ее бытие добродетель.

Это мы должны сформулировать так: «Высшая добродетель специально не представляется добродетелью, и поэтому она есть добродетель», однако китайский звучит непосредственнее и «заставляет задуматься».

После всего сказанного может создаться впечатление, что на китайском трудно выражаться недвусмысленно и проводить четкие различия, как того требует научный анализ. Однако, с другой стороны, китайский обладает замечательным

Таблица 3. Эволюция китайской письменности

В первой колонке даны архаичные изображения иероглифов, во второй иероглифы написаны в стиле «малой печати», в третьей — классическим современным стилем с помощью кисти.

		日	Солнце
		月	Луна
		人	Человек
		羊	Овца
		山	Гора
		入	Входить (наконечник стрелы)
		中	Середина
		至	Достигать (стрела, попавшая в цель)
		春	Весна (слабое растение, требующее опоры)
		雨	Дождь
		行	Движение (перекресток)
		易	Изменение (хамелеон или ящерица)
		元	Источник, первый (человеческий профиль с выделенной головой)
		生	Рождение, начало (растущее растение)
		少	Маленький (четыре зернышка)
		男	Мужчина (плуг и земля)
		土	Земля (фаллический тотем)
		德	Добродетель, сила, мана (сокращение символа перекрестка, соответствующего «движению», и изображения глаза и сердца, соответствующих «видению» и «мышлению-чувству»).

преимуществом: с его помощью можно сказать много всего одновременно, не искажая при этом ни одного смысла, — вот почему существует как минимум семьдесят английских переводов Лао-цзы. Для достижения точности в китайском языке используются составные слова. Так, иероглиф *шэн* 生, означающий, в частности, «рождаться», может приобретать более конкретный смысл в сочетаниях 生產 (роды), 生(出)世 (появиться на свет), 生下 или 生養 (рожденный; второе слово имеет также оттенок «воспитанный»); и кроме того, принято различать 胎生 (рождение из утробы), 卵生 (рождение из яйца) и 化生 (рождение в результате преображения, как в случае бабочки).

Важной частью китайской грамматики является порядок слов. Хотя в этом смысле она близка к английской и не предполагает перенесения глагола в конец предложения, как латинская или немецкая, нужно все же быть внимательным, чтобы не путать 手背 (обратная сторона руки или рук) и 背手 (рука или руки за спиной). Тогда как 皇上 означает «император», 上皇 означает «отец императора» или «покойный император». В принципе, все это не так уж сильно отличается от →↑ (поверните направо, а затем идите вверх) и ↑→ (идите вверх, а затем поверните направо).

Я давно выступаю за то, чтобы в начальной школе преподавали китайский, и делаю это не столько потому, что нам рано или поздно придется учиться общаться с китайцами, сколько потому, что, среди всех высокоразвитых культур, китайская больше всего отличается от нашей в самом образе мышления.



Каждая культура основывается на системе предположений, считающихся настолько само собой разумеющимися, что над ними едва ли кто-нибудь задумывается. В то же время знакомство с сильно различающимися культурами и языками помогает нам осознать эти установки. Структура стандартных европейских языков, например, такова, что глагол (событие) в них должен приводиться в движение существительным (объектом) — в результате чего возникает интересная метафизическая проблема, которая, возможно, так же бессмысленна, как проблема взаимосвязи ума и тела. Мы не можем говорить о «знании», не предполагая тем самым существования того, кто (или что) знает, и не понимая, что имеем дело лишь с грамматической условностью. Представление о том, что знание нуждается в знающем, основывается на лингвистическом, а не экзистенциальном правиле. Это становится очевидным, когда мы понимаем, что предложения «Дождит» и «Было облачно» не нуждаются в уточнении, кто именно дождит и по чьей воле возникают облака. Так, когда китаец получает формальное приглашение, он часто отвечает «Ясно!», давая понять, что знает о намечающемся событии и может прийти или не прийти по своему усмотрению.[3]

Обратите внимание также на удивительный эксперимент Розина, Порицки и Соцки из Пенсильванского университета, которые обнаружили, что отстающие дети, которым плохо давалось чтение, быстро научились читать по-китайски и могли составлять простые предложения на этом языке уже через четыре недели после начала занятий.[4] Я не слышал, чтобы предпринимались попытки обучить китайскому глухих детей, но мне кажется, что этот иероглифический язык является идеальным для письменного общения с ними. Часто можно видеть, как и китайцы и японцы во время разговора чертят пальцами в воздухе или на столе иероглифы, чтобы помочь собеседнику понять, о чем идет речь, или же просто уточнить смысл своих слов.

3 *Lin Yutang (1)*, стр. 164.

4 *Rozin, Poritski, and Sotsky (1)*, стр. 1264 – 1267.

(А как порой бывает интересно наблюдать, как они чертят отраженные или перевернутые иероглифы для человека, стоящего или сидящего перед ними!)

Иногда говорят, что китайская письменность (и каллиграфия) также имеет свой «алфавит», то есть что все иероглифы построены из небольшого числа стандартных компонент.[5] Говорят, что иероглиф *юн* (вечность) содержит все основные черты, использующиеся в китайской каллиграфии, но мне кажется, что это не совсем верно, поскольку знак *юн* не содержит основной каллиграфической черты, называемой «кость», а также таких штрихов, как . Когда ученик познакомился с основными штрихами и компонентами иероглифов, узнавать и запоминать последние ему очень легко — даже если он не знает их смысла на родном языке. Чтение китайского, по существу, задействует ту функцию ума, которую технарии называют умением «распознавать образы», — функцию, которую, в силу ее нелинейности, труднее всего освоить компьютерам. Ум мгновенно понимает, что **А а** *А а* А а, а также — это все одна буква, однако на сегодняшний день (1973 год) компьютерам понять это трудно. Однако нет ничего невозможного в том, чтобы компьютер научился распознавать *кай-шу* — формальный стиль китайской письменности — и тем самым приблизился к нелинейному методу мышления.

Идея нелинейности многим незнакома, поэтому мне, наверное, следует объяснить ее более детально. Хороший органист, используя десять пальцев рук и две ноги, может — играя

5 Помимо основных черт (штрихов кисти на письме), существуют более сложные составные части иероглифов, соответствующие в первом приближении 214 радикалам, с помощью которых их отыскивают по словарю. Мне кажется, что по удобству и разумности расположения словарь *Arthur Rose Innes (1)* значительно удобнее остальных, хотя в нем и приведены японские произношения. Основные принципы каллиграфии изложены сходным образом в *Mai mai Sze (1)* (том 2, раздел «Сад горчичного зерна»), а также в *Chiang Yee (1), Китайская каллиграфия.*



аккордами — проводить двенадцать мелодий одновременно, однако все они должны подчиняться одному ритму, если, конечно, он феноменально не владеет своим телом. Однако он, несомненно, может сыграть шестиголосую фугу — четыре голоса руками и два ногами, — и с математической точки зрения каждый из этих голосов будет независимой переменной. Работу всех органов человеческого тела также можно представить как независимые переменные, которыми при подобном рассмотрении окажутся температура окружающей среды, состояние атмосферы, наличие бактерий, всевозможные облучения, гравитационное поле и многое другое. Однако мы заранее не знаем, сколько переменных нужно ввести для описания данной естественной ситуации. Под переменной здесь понимается процесс (например, мелодия, пульс, вибрация), который можно обособить, назвать и измерить с помощью сознательного внимания.

При работе с такими переменными возникают трудности двух типов. Во-первых, как мы выделяем и определяем переменную или процесс? Например, можем ли мы считать, что сердце отличается от кровеносных сосудов или что ветви отличаются от дерева? Где конкретно грань, которая отделяет процесс под названием «пчела» от процесса под названием «цветок»? Эти различия всегда в какой-то мере произвольны и условны, даже если мы их описываем с помощью однозначного языка, поскольку различия относятся в большей мере к языку, нежели к тому, что он описывает. Во-вторых, нам неизвестно ограничение на число независимых переменных, которые нужны для полного описания любого естественного, физического события — скажем, для описания появления цыпленка из яйца. Его скорлупа тверда и ясно очерчена, однако, когда мы начинаем рассуждать о ней, мы не можем не принять во внимание сведения из молекулярной биологии, метеорологии, ядерной физики, технологии содержания птицефабрик, орнитологической сексологии и так далее и тому подобное до тех пор, пока мы не убедимся, что это «одно событие» должно будет — если только



мы не откажемся от его анализа — рассматриваться в связи со всей вселенной. Однако сознательное внимание, опирающееся в своих наблюдениях на цифровые и словесные показания приборов, не может одновременно уследить больше чем за несколькими переменными, которые выделены и описаны подобными приборами. С точки зрения линейного описания, в каждое мгновение происходит слишком уж много изменений. Поэтому мы привыкли убеждать себя в том, что мы наблюдаем за самыми важными параметрами во многом подобно тому, как редактор журнала из бесконечного числа происшествий для каждого выпуска подбирает «новости», которые, по его мнению, являются самыми интересными.

Ухо не может наблюдать одновременно за таким большим числом переменных, как глаз, потому что колебания звука намного медленнее, чем колебания света. Алфавитная письменность является представлением звуков, тогда как иероглифическая — представлением образов. Поэтому иероглифы представляют мир непосредственнее — они являются знаками для обозначения вещей, а не символами для обозначения звуков, являющихся названиями вещей. Что же касается названий, то слово «птица», например, не имеет ничего общего с реальной птицей и по какой-то причине нам кажется, что, назови мы ее «твити», «пови» или «карки», это будет звучать слишком по-детски.

Помимо всех утилитарных преимуществ использования иероглифов, есть также эстетические. И дело не просто в том, что западному человеку они представляются экзотическими и непонятными. Никто не ценит красоту этого письма больше, чем сами китайцы и японцы, хотя у нас есть все основания предполагать, что их длительное знакомство с восточной письменностью должно сделать этих людей равнодушными ко всему в иероглифах, кроме их смысла. В противоположность этому, практика каллиграфии почитается на Дальнем Востоке таким же изящным искусством, как живопись или скульптура. Висящий на стене каллиграфический свиток ни в коем случае не следует путать с напечатанным готическими буквами библей-



ским изречением, которое выставлено на видном месте для всеобщего обозрения. Важность цитаты из Библии в ее смысле, тогда как вся прелесть образца каллиграфии в том, что он обладает визуальной красотой и выражает характер каллиграфа.

Я занимаюсь китайской каллиграфией много лет и все еще не являюсь мастером этого искусства — которое можно описать как умение танцевать кистью с чернилами по впитывающей бумаге. Поскольку основу чернил составляет вода, китайская каллиграфия — или контроль потока воды с помощью мягкой кисти, мало в чем похожей на шариковую ручку, — требует от каллиграфа умения следовать потоку. Если вы не уверены в себе и задержите кисть в одном месте дольше, чем нужно, или попытаетесь исправить то, что уже написано, изъяны вашей работы сразу же бросятся в глаза. Но если вы пишете хорошо, вам кажется, что это происходит само по себе, что кисть движется без вас — подобно тому как река делает живописные излучины, следуя пути наименьшего сопротивления. Поэтому красота китайской каллиграфии — это красота движущейся воды, ее пены, прибоя, омутов и волн, а также облаков, пламени и клубов дыма в солнечном луче. Китайцы называют эту красоту следованием *ли*. Иероглифом *ли* вначале обозначали прожилки в нефрите и волокна в дереве. Нидхэм переводит его как «органическая структура», хотя обычно *ли* называют «началом» или «принципом» вещей. *Ли* — это линия поведения, которой человек невольно начинает следовать, достигнув гармонии с Дао, с путем течения природы. Структура движущегося воздуха имеет тот же характер, и поэтому китайское представление об элегантности выражается словом *фен-лю*, которое означает «течение ветра».

Итак, это течение вместе с ветром или потоком, в совокупности с разумной структурой человеческого организма, лежит в основе искусства хождения под парусом — удерживания ветра в парусе и в то же время движения в противоположном направлении. Бакминстер Фуллер предположил, что мореходы были первыми технологами, которые изучали звездное небо для навигации, которые поняли, что Земля круглая, изобрели блоки и



такелажные приспособления для поднятия парусов (и таким образом, подъемные краны) и поняли основы метеорологии. Подражая им, Тур Хейердал воссоздал в виде судна «Кон-Тики» первобытный плот с парусом, чтобы посмотреть, куда ветры и течения Тихого океана занесут его, если он отправится в плавание от берегов Перу. Неожиданно для себя Хейердал обнаружил, что природа наградила его за доверие своим содействием. Рассуждая в том же духе, мы можем дать совет нашей технологии: подобно тому как плыть под парусом разумнее, нежели идти на веслах, в качестве источника энергии лучше использовать приливы, реки и солнце и не иметь дела с ископаемым топливом или капризами ядерного распада.

Так же как китайская письменность на один шаг ближе к природе, так же и древняя философия Дао есть более искусное и разумное следование потоку и волокнам естественных феноменов; она подразумевает видение человеческой жизни как неотъемлемой составной части процесса развития мира, а не как чего-то чуждого и противостоящего ему. Обращаясь к этой философии с осознанием нужд и проблем современной цивилизации, мы вырабатываем новое отношение к миру, которое должно сделать нашу технологию экологичной. Ведь развитие подобной технологии сводится не столько к появлению новых технических решений, сколько к изменению психологии человека.

До настоящего времени западная наука подчеркивала важность объективного отношения к миру — отношения холодного, расчетливого и отстраненного, при котором естественные феномены, включая и человеческий организм, рассматриваются как всего лишь механизмы. Однако, как говорит нам само слово, вселенная обычных объектов (objects) неудобна или неприемлема (objectionable), и поэтому мы чувствуем себя вправе беспощадно эксплуатировать ее. Однако в настоящее время мы с опозданием замечаем, что надругательство над окружающей средой оборачивается опасностью для нас самих — по той простой причине, что субъект и объект не могут быть разделены и

что мы и наше окружение суть проявление того единого поля, которое китайцы называют Дао. По большому счету, у нас просто не остается альтернатив сотрудничеству с этим процессом — сотрудничеству, основывающемуся на отношениях и методах, которые в техническом отношении столь же эффективны, как *дзюдо*, или «мягкое Дао», оказывается эффективным в спортивном поединке. Подобно тому как для создания делового сообщества предприниматели должны поставить на карту свое имущество и довериться друг другу, мы должны рискнуть установить наши паруса (sails) по ветру природы. Ведь наши личности (selves) не отделимы от этой вселенной, и нам просто негде больше быть.

ГЛАВА 2





Полярность *инь* и *ян*

У истоков китайского образа мышления и чувств лежит принцип полярности, который не следует путать с представлением о противоположности или конфликте. Прибегая к метафорам других культур, это представление можно выразить как войну света и тьмы, жизни и смерти, хорошего и плохого, положительного и отрицательного. Таким образом возник и начал процветать по всему миру идеализм, предписывающий содействовать первому и избавляться от второго. С точки зрения традиционного мышления китайцев, этот подход так же немыслим, как электрический ток без положительного и отрицательного полюсов, поскольку принцип полярности состоит в том, что «-» и «+», север и юг являются различными аспектами одной и той же системы и что исчезновение одного из них всегда приводит к исчезновению всей системы.

Это разочаровывает людей, воспитанных в среде с христианскими и иудейскими идеалами, потому что такой подход, как может показаться, отрицает возможность прогресса — представление о котором основано на линейном (а не циклическом) видении времени и истории. Фактически вся западная технология началась с попыток «сделать мир лучшим местом» — получить удовольствие без страдания, богатство без бедности, здоровье без болезни. Однако, как становится все оче-



виднее в настоящее время, наше насильственное стремление достичь этого идеала с помощью таких средств, как ДДТ, пенициллин, ядерная энергия, передвижение на автомобилях, компьютеры, индустриализация сельского хозяйства, запруживание рек и принуждение всех членов общества казаться «здоровыми и хорошими» — создает больше проблем, нежели разрешает. Дело в том, что во всех технологических начинаниях мы вмешиваемся в сложную систему взаимоотношений, которой не понимаем, и чем больше мы изучаем ее, тем больше она ускользает от нас, открывая все новые и новые особенности для дальнейших исследований. Когда мы пытаемся понять и подчинить себе мир, он убегает от нас прочь.

Даос же, вместо того чтобы все дальше вовлекаться в эту ситуацию, спросит, в чем ее смысл. Что убегает от нас тем быстрее, чем больше мы его преследуем? Ответ: мы сами. Идеалист (в моральном смысле слова) считает вселенную отличной и отдельной от самого себя — то есть системой внешних объектов, которая нуждается в подчинении. Даос же видит вселенную как то, что неотделимо от него и является им — и поэтому Лао-цзы изрек: «Не покидая своего дома, я знаю всю вселенную» [150a][1]. Отсюда следует, что искусство жизни больше напоминает навигацию, чем боевые действия, поскольку в данном случае важно понять ветры, приливы, течения, времена года и принципы роста и увядания так, чтобы в своих действиях использовать их, а не воевать с ними. В этом смысле даосский подход не противопоставляет себя технологии как таковой. В действительности, писания Чжуан-цзы изобилуют ссылками на промыслы и ремесла, совершенство в которых достигается, когда «идут вдоль волокон». Ведь технология разрушительна лишь

1 «Дао дэ цзин» 47, пер. автора. Номер в скобках указывает страницу, на которой эта цитата записана в каллиграфическом виде. Буква *а* дает возможность найти эту цитату на указанной странице. Заметка о каллиграфии на странице 178 объясняет порядок следования иероглифов при их каллиграфическом написании, представленном на страницах 95—112, 145 -150.

в руках людей, которые не понимают, что они неотделимы от процесса развития вселенной. Увлеченность сознательным вниманием и линейным мышлением привела нас к пренебрежению и неведению в отношении основных принципов и ритмов этого процесса, главный из которых — принцип полярности.

В китайском языке двумя полюсами космической энергии являются *ян* (положительный) и *инь* (отрицательный), а их общепринятыми обозначениями — и — — соответственно. Иероглифы *ян* и *инь* являются солнечным и тенистым склонами холма (*фоу*) и ассоциируются с мужским и женским началом, с устойчивостью и податливостью, силой и слабостью, светом и тьмой, подъемом и падением, небом и землей, и их распознают даже в таких повседневных делах, как приготовление пищи, которая, например, может содержать или не содержать специи. Таким образом, искусство жизни рассматривается не как следование *ян* и отказ от *инь*, а как поддержание их равновесия, поскольку одно невозможно без другого. Рассматривая *ян* и *инь* как мужское и женское начала, мы говорим не столько о мужчине и женщине как индивидах, сколько о характеристиках, преобладающих у представителей одного пола, но присущих не только им. Ясно, что у мужчины имеется выпуклый пенис, тогда как у женщины — вогнутое влагалище; и хотя люди склонны рассматривать мужской орган как наличие, а женский как отсутствие (отсюда фрейдовская «зависть к пенису»), очевидно, что выпуклое теряет смысл в отсутствие вогнутого и что грозный *membrum virile* никому не нужен, если его некуда поместить, и наоборот.

(*) Кроме того, женщина также имеет выпуклый половой орган, клитор, который меньше, чем мужской, но не уступает ему в способности приносить удовольствие (клиторные оргазмы более длительны и непрерывны). У женщины также есть выпуклая грудь, тогда как у мужчины грудь плоская. Но главное, женщина наделена всем, что нужно для рождения детей, — чему могут позавидовать многие мужчины — и ее красота более утонченная, нежели павлинья пышность, бросающаяся в глаза у самцов многих видов. Китайские мужчины всегда знали об этом «равновесии неравновесного». Воз-



можно, это одна из причин того, что мужчины повсеместно дискриминируют женщин.

Звездочка указывает на то, что это добавочное примечание, сделанное Алом Чжун-лян Хуаном, который считает, что эти изменения и дополнения были бы сделаны Аланом, если бы он был жив и продолжал работать над рукописью. Все комментарии подобного рода основываются на разговорах Ала Хуана с Аланом Уотсом во время их сотрудничества при написании книги. Некоторые из примечаний сделаны с помощью друзей, которые читали первый вариант Алановой рукописи и любезно согласились поделиться воспоминаниями о ее обсуждении с Аланом. Однако мужчина не должен пренебрегать своей женской составляющей, равно как и женщина — мужской. Так, Лао-цзы говорит:

Зная мужское, но следуя женскому —
Так становитесь единым потоком.
Если вы стали единым потоком,
Вы не отделимы от вечной добродетели. [152b][2]

Ян и *инь* — это мужское и женское начала, а не мужчины и женщины, и поэтому между притворно грубым мужчиной и притворно хрупкой женщиной не могут установиться подлинные отношения.

Ключ ко взаимоотношению *ян* и *инь* называется *сян-шэн*, совместное возникновение или нераздельность. Лао-цзы говорит об этом так:

Когда все почитают красоту красивой, появляется
уродство;
Когда все согласны в том, что хорошее хорошо,
появляется зло;
«Быть» и «не быть» возникают вместе;
Трудное и легкое познаются в сравнении;

2 «Дао дэ цзин» 28, пер. автора.

Длинное и короткое известны в отношении друг к
другу;
Высокое и низкое расположены взаимно. . .
До и после следуют друг за другом. [150c][3]

Таким образом, *ян* и *инь* подобны различным, но неразделимым сторонам одной монеты, полюсам одного магнита, пульсациям и промежуткам одной вибрации. В конечном итоге ни одна противоположность не может победить другую, поскольку они больше похожи на борющихся влюбленных, нежели на сражающихся воинов.[4] Однако нам, с нашей логикой, трудно видеть, что бытие и не-бытие возникают одновременно и поддерживают друг друга, поскольку в западном человеке живет великий воображаемый страх того, что вселенная в конце концов погрузится в пустоту. Нам нелегко согласиться с тем, что пустота созидательна и что бытие возникает из не-бытия, как звук из тишины, а свет из пространства.

Тридцать спиц объединяются в ступице колеса,
Но только центральная дыра [буквально, «их
не-бытие»] делает их полезными.
Вылепи из глины сосуд,
Но только пространство внутри него сделает его
пригодным.
Проруби двери и окна в стенах комнаты,
Только пустоты делают ее удобной.
Посему достоинства возникают из того, что есть;
Полезность же проистекает из того, чего
нет. [150d][5]

3 «Дао дэ цзин» 2, пер. автора.

4 Любопытно, что половое сношение в Китае принято называть «поединком цветов» (*хуа чжэнь*), хотя, очевидно, ни один из партнеров не желает уничтожить другого.

5 «Дао дэ цзин» 11, пер. *Gia-fu Feng (1)*, стр. не указана, с изм. автора.



Я не знаю, можно ли с помощью нашей логики подвергнуть сомнению эту точку зрения, поскольку я обнаруживаю, что не могу вообразить себе физический объект без окружающего его более или менее пустого пространства. Мы упускаем пространство из виду именно потому, что оно однородно, как вода для рыб, а воздух для птиц. Нам очень трудно дать разумное описание стихий и измерений, которые постоянно присутствуют в наших переживаниях, — таких, как сознание, время, движение и электричество. Однако электричество присутствует везде; оно обладает измеримыми и контролируемыми свойствами. В 1947 году в энциклопедии «Британника» профессор Харольд А. Уилсон написал об электричестве следующее:

> Изучение электричества в наши дни включает в себя широкий круг феноменов, каждый из которых мы сводим к конце концов к фундаментальным представлениям об электрическом заряде, а также электрическом и магнитном полях. *В настоящее время эти представления являются окончательными*; их нельзя объяснить с помощью других представлений. В прошлом неоднократно предпринимались попытки объяснить их в терминах электрических флюидов и эфиров, обладающих свойствами материальных тел, известных нам из механики. Однако сегодня мы находим, что электрические феномены нельзя объяснить подобным образом, и *наблюдается тенденция объяснять все другие феномены в терминах электричества, рассматривая его как нечто фундаментальное*. Поэтому ответить на вопрос «Что такое электричество?», по существу, невозможно, если под ответом понимать объяснение природы электричества в терминах материальных объектов.[6]

---

6 *Encyclopaedia Britannica* (1947), том 8, стр. 182. Курсив автора. Эта цитата наводит на мысль о том, что Лао-цзы мог начать свой трактат словами: «Дао, которое можно объяснить, не есть вечное Дао», а затем написать целую книгу в том же духе. Ведь статья в энциклопедии, начинающаяся

Эти слова ученого звучат как чистая метафизика. Измените несколько слов, и это будет св. Фома Аквинский, повествующий о природе Бога-Отца.

И все же я интуитивно чувствую, что «пространство» и «пустота» (*кун*) в значительной мере присутствуют в нашем восприятии всегда, и у каждого ребенка путаются мысли, когда он пытается вообразить себе пространство, простирающееся беспредельно. Это пространство не есть «полное ничто» в том смысле, в котором мы обычно используем это выражение, поскольку я не могу избавиться от ощущения, что пространство и мое осознание вселенной суть одно и то же. Тут я сразу же вспоминаю слова чаньского (дзэнского) патриарха Хуэй-нэна, который, через одиннадцать столетий после Лао-цзы, сказал:

> Емкость ума велика и широка, как безграничное небо. Не сидите, сосредоточив ум на пустоте. Если вы будете это делать, вы окажетесь в безжизненной пустоте. Подлинная же пустота объемлет солнце, луну, звезды и планеты, великую землю, горы и реки, все деревья и травы, плохих людей и хороших, плохие вещи и хорошие, небеса и ад — все это пребывает среди пустоты. Такова же пустота человеческой природы.[7]

Таким образом, полярность *ян-инь* проявляется в том, что нечто и ничто, наличие и отсутствие, объекты и пространство, а также пробуждения и засыпания, чередования существования и не-существования — необходимы друг другу. Позвольте мне спросить вас, как бы вы знали, что живы, если бы когда-то вы не были мертвы? Как можно говорить о реальном и наличествующем, если при этом не имеет место полярное восприятие пустоты?

процитированным отрывком, представляет собой научное обсуждение свойств и поведения такого же неизвестного «начала».

7 «Тан-цзин», пер. *Yampolsky (1)*, стр. 146.



色空 *Ян* и *инь* в некотором смысле соответствуют (более поздним) буддистским представлениям о форме (*сэ*) и пустоте (*кун*) — о которых «Хридайя-сутра» говорит: «Что есть форма, то воистину пустота; что есть пустота, то воистину форма». Этот 清 кажущийся парадокс становится понятен, когда мы рассматриваем идею о ясности (*цин*), поскольку ясность мы представляем себе и как прозрачное свободное пространство, и как прорисованную в деталях форму — некое подобие того, что фотографы, пользующиеся сильными линзами, называют «высоким разрешением». Это снова возвращает нас к изречению Лао-цзы о полезности дверей и окон. С помощью совершенного *ничто* 太極 мы видим совершенное *нечто.* Во многом подобно этому философы школы *Инь-Ян* (-III век) видели в положительном — и отрицательном — аспекты *тай-цзи,* или Великого Предела, 無極 который изначально представлялся как «пустой круг» (*у-цзи*), хотя слово *цзи* вначале, по-видимому, имело значение «коньковый брус», на котором держатся две стороны крыши — *ян* и *инь.*

Поэтому полярность *инь* и *ян* означает не то, что мы обычно понимаем как дуализм, а скорее явную двойственность, подразумевающую неявное единство. Эти два начала, как я уже говорил, не воюют друг с другом, как зороастрийские Ахура Мазда и Ариман, а влюблены друг в друга. Интересно отметить, что традиционная эмблема двойной спирали является одновременно структурой сексуального общения и очертанием спиральной галактики.

> **И***нь и ян* вместе называется Дао. Страстное единение *инь* и *ян*, а также совокупление мужа и жены, образуют вечную структуру вселенной. Если бы небо и земля не сливались, откуда бы все получило жизнь?[8]

---

8 «Чэн-цзы», пер. *Forke (1)*, стр. 68, с изм. автора. См. также работы Чэн Мин-дао и Чэн И-цзюань в книге *Graham (1)*.

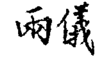
Практическая задача жизни в том, чтобы не давать игровому поединку *ян* и *инь* заходить слишком далеко. Лишь недавно китайцы стали верить в социальную утопию, и это следует понимать как необходимую реакцию на долгие годы оккупации, анархии и крайней бедности.

(*) Оглядываясь на китайскую историю, можно проследить, как революция следовала за революцией, и каждый переворот неизбежно был впаданием в противоположную крайность по сравнению с той, к которой привело страну предыдущее правительство. Всякий раз после достижения равновесия циклическое движение продолжается, и снова воцаряется какая-то крайность, толкающая страну к еще одной революции. Большинство современных китайцев относятся к теперешнему правительству своей страны как к определенной фазе луны. Имя монарха или правителя может время от времени меняться, однако китайский народ, люди и их человеческая природа, остаются неизменными.

Однако в -IV веке Чжуан-цзы писал:

> Все, кто говорят, что желают иметь добро без его дополнения, зла, или хорошее правительство без его неизбежного спутника, беспорядка в стране, не понимают ни великих законов вселенной, ни природы всего мироздания. С таким же успехом можно говорить о существовании Небес без Земли, или же о господстве отрицательного начала над положительным — что совершенно невозможно. Однако люди толкуют об этом без умолку. Такие люди могут быть только глупцами или хитрецами. [97a][9]

Как Лао-цзы (один раз, в главе 42), так и Чжуан-цзы (многократно) упоминают полярность *инь* и *ян*, однако в них нет ссылок на «И-цзин», или «Книгу перемен», в которой детально рассмотрены все возможные комбинации двух сил (*лян-и*) в терминах шестидесяти четырех гексаграмм, построенных из линий *инь* и *ян*. Однако считается, что «И-цзин» — самая



9 «Чжуан цзы» 17, пер. *Lin Yutang (3)*, стр. 51.



древняя из китайских классических книг; она датируется -II и даже -III тысячелетием и, как предполагается, выявляет основные особенности китайского мышления и культуры. Однако то, что ни Лао-цзы, ни Чжуан-цзы ни разу не упоминают о ней, не цитируют ее и не пользуются характерной для нее терминологией, звучит не в пользу мнения о седой древности этого текста, и поэтому его традиционную датировку следует поставить под сомнение.[10]

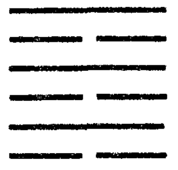
Между тем, начиная по крайней мере с -III века, китайские ученые не устают толковать эту работу, и поэтому их мысли создали вокруг нее ауру философской глобальности. Читатели знаменитого перевода «И-цзин», выполненного Вильгельмом, и особенно те, кто пользуется книгой для гадания, не должны забывать, что в этом переводе первоначальный текст древней книги значительно дополнен отрывками из «Крыльев», или Приложений к «И Цзин», большинство из которых были написаны позднее -250 года. Другими словами, перевод Вильгельма дает нам использование и понимание «И-цзин» китайцами относительно недавних времен. Я полагаю, что в -V и -IV веках книга была распространена среди людей как очень древняя устная народная мудрость, которую можно сравнить с искусством чтения чайных листьев или линий на ладони руки. Возможно, уже тогда ходили ее письменные версии, однако к ним относились так, как ныне относятся к «Альманаху земледельца» или сонникам.

Итак, судя по всему, книга «И-цзин» как конкретный текст не повлияла на даосизм вплоть до времен Лао-цзы и Чжуан-цзы. И все же существует что-то общее в исходных принципах «И-цзин» и ранней даосской философии. Вкратце эту общность можно охарактеризовать как понимание полярности и взаимозависимости противоположностей, как понимание того, что

10 Упоминание «И цзин» в книге Конфуция «Лунь-юй» довольно ненадежно, потому что этого упоминания нет в другой версии «Аналектов» Конфуция, называемой версией Лу. См. *Waley (1)*, стр. 124.

нам присуще нечто — названное Гроддеком, Фрейдом и Юнгом «бессознательным», что является мудростью более высокой, нежели может понять наш логический разум. Выражаясь на более современном языке, можно сказать, что лабиринты нервной системы могут обрабатывать большее число независимых переменных, чем сканирующий процесс нашего сознательного внимания — хотя подобное объяснение также является уступкой механистическим предположениям науки +XIX века. Однако исследователь вынужден пользоваться подобным языком для поддержания контакта с коллегами, которые еще не переросли его.

«И-цзин» предлагает метод гадания с помощью случайно брошенных стеблей тысячелистника или монет. Веточки или монеты отбирают и бросают шесть раз, глубоко сосредоточившись на интересующем вопросе. Каждое бросание приводит к выбору одной из линий *инь* —— или *ян* — —, так что при последовательном их расположении в направлении снизу вверх получается гексаграмму наподобие этой:



Каждая гексаграмма состоит из двух триграмм — в данном случае верхняя из них символизирует огонь, а нижняя — воду. Эта гексаграмма оказалась последней в списке из шестидесяти четырех возможных. Обращаясь в комментарию, читаем:

Вэй-цзи. Еще не конец. Свершение.
Молодой лис почти переправился, [но] вымочил свой хвост — ничего благоприятного.

I. 6. Подмочишь свой хвост. Сожаление.
II. 9. Затормози свои колеса.
Стойкость — к счастью.



III. 6. Еще не конец. Поход — к несчастью.
Благоприятен брод через великую реку.
IV. 9. Стойкость — к счастью. Раскаяние исчезает.
При потрясении надо напасть на страну бесов, и через три года будет похвали от великого царства.
V. 6. Стойкость — к счастью. Раскаяния не будет.
Если в блеске благородного человека будет правда, то будет счастье.
VI. 9. Обладай правдой, когда пьешь вино. Хулы не будет. Если промочишь голову, то, даже обладая правдой, потеряешь эту (правду).[11]

Комментарий всегда оказывается многословным, туманным и неоднозначным, но если человек относится в нему серьезно, он использует его в качестве кляксы для роршаховского тестирования и проецирует на него содержимое своего «бессознательного». Понятно, что для успеха эксперимента нужно позволить себе думать, сняв жесткий логический и моральный контроль над своими мыслями. Тот же самый процесс работает при психоаналитической интерпретации снов и спонтанно возникающих образов (eidetic vision). Он позволяет нам видеть лица, очертания и картины в волокнах дерева или прожилках мрамора, рельефные изображения в облаках. В связи с этим я не могу не процитировать несколько анекдотов о чаньских (дзэнских) художниках +XIII века.

Около 1215 года дзэнский священник по имени Му Ци пришел в Хан-чжоу и восстановил там монастырь, пришедший в запустение. С помощью быстрых мазков чернилами он пытался запечатлеть мгновения

11 Перевод Ю. К. Щуцкого взят из брошюры: «Путеводители по раритетам Китая: *И-цзин* — китайская классическая книга перемен», под ред. А. И. Кобзева, Украинское отделение Всесоюзной ассоциации китаеведов, Киев, 1990.

экстаза и, с неизменным успехом, зарисовывал мимолетные видения, которые посещали его в состоянии исступления от вина, оцепенения от чая и опустошенности от истощения. Живший приблизительно в то же время Чэнь Юн прославился простотой жизни и тщанием, с которым выполнял обязанности мирового судьи. . . Кроме того, все знали его как отпетого пьяницу. О нем говорили: «Чтобы изобразить облака, он выливает на холст чернила. Чтобы нарисовать туман, он плюет на картину водой. Возбужденный вином, он издает громкий крик и, сорвав с себя шляпу, начинает орудовать ею как кистью и грубо размазывает чернила по рисунку. После этого он заканчивает свое произведение более подходящим инструментом». Один из первых художников секты, живший в начале девятого века, Ван Ся, напиваясь, совершал много причудливых действий, доходя даже до того, что макал голову в ведро с чернилами и шлепал ею по шелковому холсту, на котором после этого, словно по мановению волшебного жезла, появлялись озера, деревья и зачарованные горы. Однако среди этих монахов никто, кажется, не пошел дальше Ин Юй-Цзяня, настоятеля прославленного храма Цзин-цзы, который, играя, как кошка, наслаждался тем, что брызгал на полотно чернилами, а затем рвал его.[12]

Предание о Чэнь Юне, в частности, утверждает, что эти художники вначале забрызгивали шелк чернилами, а затем созерцали полученную хаотическую картину, пока на ней не вырисовывались очертания пейзажа. После этого они обращались к «более подходящему инструменту» и несколькими штрихами кисти являли увиденный пейзаж для всеобщего обозрения.

12 *Duthuit (1)*, стр. 33 34.



Подобные примеры творческого использования бес-, подили сверх-сознательного настолько часто встречаются в рассказах о художниках (включая Леонардо), физиках, математиках, писателях и музыкантах, что нам не нужно приводить здесь дальнейшие примеры. Я уверен, что прорицания «И-цзин» используются так же, как эти художники пользовались чернильными кляксами, — чтобы без предубеждения созерцать их, пока их скрытый смысл не проявится в соответствии с нашими подсознательными устремлениями.[13] Как и астрологические прогнозы, ритуальное и сосредоточенное обращение с «И-цзин» является хитрой уловкой, которая позволяет успокоить волны на поверхности ума и дает возможность проявиться догадкам из более глубоких центров сознания.

(*) Однажды великого японского мастера *укиё-э* Хокусая (1760—1829) пригласили рисовать во дворец императора. Он макнул лапки одного цыпленка в голубые чернила и легко провел ими по длинному свитку рисовой бумаги. Затем он макнул лапки другого цыпленка в красные чернила и отпустил его пройтись по свитку. После этого он низко поклонился императору и показал ему картину «Осенние листья падают в реку Янцзы».

Поэтому использование «И-цзин» нельзя назвать предрассудком. Обратите внимание, что прежде, чем принять какое-нибудь решение, мы обычно собираем как можно больше данных; однако зачастую ситуация столь неоднозначна, что мы решаем бросить монетку, которая скажет нам «да» или «нет», «делать» или «не делать». Может ли монетка с шестидесятью четырьмя сторонами оказаться лучше, чем монетка с двумя? Гексаграмма, приведенная выше, отвечает на этот вопрос так: «Нет, да; нет, да; нет, да». Следует также отметить, что в цик-

13 По мнению некоторых исследователей, гексаграммы «И-цзин» произошли от наблюдения за трещинами, появляющимися на панцире черепахи при нагревании. Это еще одно подтверждение идеи о том, что гадание на «И-цзин» и спонтанно возникающие образы имеют общие основания.

лической последовательности гексаграмм нет ни однозначно хороших, ни однозначно плохих.

(*) С другими интересными наблюдениями над «И-цзин», не являющимися просто комментариями классического текста, можно познакомиться в книгах R. G. H. Siu, *The Man of Many Qualities* и Khigh Alx Dhiegh, *The Eleventh Wing*.

В качестве иллюстрации можно привести даосскую историю о крестьянине, у которого сбежала лошадь. Вечером соседи собрались у него, чтобы выразить соболезнования по поводу такой большой неудачи. Он сказал: «Возможно». На следующий день лошадь вернулась и привела с собой шесть диких лошадей, и соседи пришли к нему засвидетельствовать свое почтение в связи с такой большей удачей. Он сказал: «Возможно». На следующий день его сын попытался оседлать необъезженную лошадь, был сброшен ею на землю и сломал ногу. Снова пришли соседи и начали сочувствовать ему. Он сказал: «Возможно». На следующий день в деревню пришли чиновники, чтобы набирать молодых людей в армию, но, поскольку сын крестьянина не мог ходить, его оставили дома. Когда же соседи опять навестили крестьянина, чтобы выразить свое удивление по поводу того, как все для него обернулось удачно, он снова сказал: «Возможно».[14]

С точки зрения учения об *инь* и *ян*, мир равномерно движется по кругу. Удача и неудача, жизнь и смерть, в большом и в малом масштабе, вечно приходят и уходят без начала и конца. Вся же система защищена от монотонности тем, что, наряду со всеми остальными феноменами, чередуются также вспоминание и забывание. В этом Благо хорошего-и-плохого. Японский художник Хасэгава Сабуро рассказывал мне, что, будучи в 1936 году в Пекине в рядах оккупационной японской армии, он обратил внимание на взгляды, которыми китайцы из толпы смотрели на захватчиков. Это было выражение покорности,

14 Народная притча из «Хуай нан-цзы» 18, стр. 6а. Парафраз этой истории со ссылкой на Ле цзы появился в *Lin Yutang (1)*, стр. 160.



цинизма и едва заметного удовлетворения, которое как бы говорило: «Мы уже видели подобных вам много-много раз; вы тоже уйдете в свое время». И он воспроизвел их выражение лица.

Если в китайской культуре есть что-то основополагающее, так это уважительное отношение к внешней природе и естеству человека — несмотря на войны, революции, массовые казни, голод, наводнения, засухи и многие другие несчастья. В их философии нет ничего похожего на первородный грех или представление буддистов теравады, что жизнь на земле есть бедствие.[15] Китайская философия — будь она даосской, конфуцианской и даже, надо полагать, маоистской — основывается на представлении, что если вы не доверяете природе и другим людям, вы не можете доверять себе. Если вы не доверяете себе, вы не можете даже доверять своему недоверию — так что без этого основополагающего доверия ко всей системе в целом вы просто парализованы. Поэтому Лао-цзы вкладывает в уста мудреца, облеченного властью, следующие слова:

Я ничего не предпринимаю, и люди изменяются.
Я наслаждаюсь безмятежностью, и люди
становятся порядочными.
Я не прибегаю к силе, и люди богатеют.
Я чужд амбиций, и люди возвращаются к простой
жизни. [149a][16]

В конечном счете это, очевидно, не означает, что человек как что-то одно доверяет природе как чему-то другому. В основе даосского видения мира лежит постижение, что «я» и природа — это один и тот же процесс, который есть Дао. По-

15 К счастью, это чувство в большей мере теоретическое, чем действительное. Жители Шри Ланки, Бирмы, Таиланда, где распространен буддизм теравады, — очень радостный и общительный народ.

16 «Дао дэ цзин» 57, пер. *Gia fu Feng (1)*, стр. не указана, с изменениями автора.

добное объяснение, конечно, является сверхупрощением, ведь всем известно, что есть люди, которым нельзя доверять, и что неисповедимые пути природы не всегда совпадают с нашими предпочтениями, и поэтому безусловное доверие к системе требует, чтобы мы иногда пошли на риск. Если же нет риска, нет и свободы. Так, в индустриальном обществе действует несметное количество законов, введенных для нашей личной безопасности. Эти законы превращают нашу страну в детский сад, тогда как полиция, призванная нас защищать, становится кастой корыстолюбивых удальцов, которые без устали суют нос в чужие дела.

Ранний даосизм подразумевает полярность *инь* и *ян*, однако он, по существу, не принимает во внимание другое, близкое представление: теорию пяти элементов или энергий (*у-син*),  первым прославленным сторонником которой был Цзоу Янь (от около -350 до -270), мастер школы Инь-Ян, выходец из провинции Ци, что на северо-востоке Китая. Если судить по дошедшим до нас сведениям, он был человеком огромной эрудиции и воображения, с ним считались правители, и, к тому же, он был одним из первых серьезных географов Китая, обнаружившим, в частности, что эта страна совсем не является Срединным Королевством и занимает всего лишь одну восемьдесят первую всей земной поверхности. Пять энергий называются — или, лучше, символизируются — (1) *деревом*, служащим топливом (2) *огню*, которое оставляет после себя пепел и превращает его в (3) *землю*, в копях которой находится (4) *металл*, на поверхности которого осаждается роса, то есть (5) *вода*, питающая собой (1) *дерево*. Это называется *сян-шэн*, или «взаимным  возникновением» круговорота сил, действия и их результаты в котором — и это покажется нам совершенно невероятным — одновременны, а не последовательны. Эти силы взаимосвязаны таким образом, что ни одно из них не существует без других, подобно тому как нет *ян* без *инь*.

Пять энергий выстраиваются также в круг «взаимного преодоления» (тоже *сян-шэн*, но в данном случае *шэн* — это уже 



совсем другой иероглиф): (1) *дерево* в виде плуга преодолевает (2) *землю*, построенные из которой плотины сдерживают и побеждают (3) *воду*, заливающую и тем самым побеждающую (4) *огонь*, плавящий и превращающий в жидкость (5) *металл*, в свою очередь рассекающий (1) *дерево*. Это напоминает о школьной игре в «бумагу, ножницы и камень», в ходе которой двое игроков одновременно делают жест своей правой рукой. Сжатая в кулак рука представляет камень; расположенные в виде буквы «V» пальцы символизируют ножницы; открытая ладонь обозначает бумагу. Камень тупит ножницы, ножницы режут бумагу, а бумага заворачивает камень — так что, если, например, играющие одновременно показали кулак и ладонь, выигрывает тот, у кого ладонь, и так далее.

В более поздние времена были развиты теории других циклов. Так, например, известна последовательность (1) зачатия, (2) пребывания в утробе, (3) внутриутробного развития, (4) рождения, (5) омовения, (6) получения колпака и пояса, то есть достижения половой зрелости, (7) получения должности сановника, (8) деятельности, (9) слабости, (10) болезни, (11) смерти и (12) похорон.[17] Интересно, что эта последовательность похожа на буддистскую цепь зависимых проявлений (*пратитья самутпади*) и, возможно, была создана под ее влиянием, хотя стадиями последней являются: (1) неведение, (2) действия, порождающие карму, (3) сознание, (4) имя-и-форма, (5) органы чувств, (6) прикосновение, (7) чувство, (8) страстное желание, (9) привязанность, (10) становление, (11) рождение, (12) старость и смерть — которая в свою очередь выражается в (1) неведении. Как бы ни возмущались некоторые филологи, я разобью слово *самутпада* на *сам* (все вместе), *ут* (из) и *пада* (идти), так что мы получим тот же китайской принцип «взаимного возникновения». Сознательное внимание видит этот цикл последовательно — но на экзистенциальном уровне од-

17 Ср. *Needham (1)*, том 2, стр. 250. Более подробное обсуждение теорий *инь-ян* и *у син* содержится там же: раздел 13с, стр. 232 и дальше.

новременно присутствуют все часы, тогда как движется одна только стрелка. В этом смысл слов Лао-цзы: «До и после следуют друг за другом» (гл. 2). Никакое «до» невозможно без «после», и наоборот; шесть часов не имеют смысла без всей последовательности моментов времени в течении дня.

Из Дао возникает Один;
Из Одного возникают Два;
Из Двух возникают Три;
Из Трех возникает тьма вещей. [149b][18]

Другими словами, ни одно число не имеет смысла само по себе, а лишь в связи с числами, которые предшествуют ему и следуют после него. Так, если мы из последовательности целых чисел выбросим «13» (как часто делают при нумерации домов), 1 000 — хотя это смешно и неудобно — нужно будет понимать как 999, поскольку именно таким оказывается настоящее значение этого числа. Отсюда следует, что нельзя выбросить одно число и не нарушить тем самым целостную систему. Таким образом, здесь мы подходим к органическому видению вселенной как системы отношений — а не как механизма, хаотического нагромождения вещей или чьего-то творения, военной и политической иерархией которого управляет Главнокомандующий.

Теории *инь-ян* и *у-син* лишь подразумевают органическое видение мира, тогда как в явном виде оно выражено у Лао-цзы, но еще очевиднее у Чжуан-цзы и Ле-цзы. В конфуцианской мысли, занимавшейся преимущественно политическими и социальными вопросами, оно не нашло явного отражения вплоть до эпохи неоконфуцианца Чжу Си (+1131 — +1200), который совместил в своем учении конфуцианские, даосские и буддистские взгляды. Возможно, величайшим выразителем органического мировоззрения был буддист Фа-цзан (+643 — +712), представитель махаянистской школы Хуа-Янь. Традиционным для

18 «Дао дэ цзин» 42, пер. автора.



этой школы было представление о вселенной как о многомерной сети самоцветов, каждый из которых содержит отражения всех остальных. Самоцвет — это *ши*, или «вещь-событие», а 礙 основной принцип их взаимодействия: *ши-ши-у-ай* («между одной вещью-событием и другой вещью-событием нет препятствия») выражает взаимозависимость и взаимопроникновение всего и вся во вселенной. Поднимите травинку, и в ней окажутся все миры. Другими словами, весь космос подразумевается в каждом его проявлении, и каждая точка в нем может считаться его центром. Так в первом приближении можно описать органическое видение, к которому мы еще вернемся, когда будем говорить о Дао.

А сейчас — прежде чем мы двинемся дальше — я должен отметить, что для подлинного даоса даже такое не строго научное обсуждение Дао, как у нас, покажется претенциозным и ненужным. Я, конечно, играю с китайской литературой и философией так, как кто-то другой ухаживал бы за домашним огородом (который заметно отличается от большой фермы). Я чувствую такую же расположенность к даосской литературе — к ее текстам, каллиграфии, рисункам и даже китайским словарям — какую кто-то другой испытывает в отношении небольшой грядки помидоров или вьющейся фасоли, в отношении любимой сливы или небольшого поля пшеницы.

Однако односторонний литературный и академический подход к Дао не даст представления о его сути — и поэтому, чтобы понять все нижеследующее, читатель должен сейчас и при всех последующих прочтениях позволить себе находиться в нужном расположении духа. Вас просят — временно, разумеется, — отложить в сторону свои философские, религиозные и политические воззрения и стать почти младенцем, не знающим ничего — ничего, кроме того, что вы сейчас реально чувствуете, слышите, видите и осязаете. Считайте, что вы не собираетесь никуда уходить с этого места и что никогда не было, нет и не будет иного времени, кроме сейчас. Просто внимайте тому, что



есть, не давая ему имени и не рассуждая о нем, поскольку сейчас вы погружаетесь в чистую реальность, а не в идеи и мнения о ней. Не стоит пытаться подавлять лепет слов и идей, который продолжается в мозгах большинства взрослых людей. Поэтому, если этот лепет не прекращается, дайте ему возможность звучать, как ему хочется, и прислушайтесь в нему так, словно это шум транспорта или кудахтанье курицы.

Предоставьте своим ушам слышать то, что они хотят слышать; дайте глазам видеть то, что они хотят видеть; разрешите уму размышлять о том, о чем он пожелает; позвольте легким дышать в их естественном ритме. Не ожидайте ничего от будущего, поскольку в этом бессловесном и безыдейном состоянии нет места для прошлого, будущего и представлений о цели. Остановитесь, всмотритесь, вслушайтесь... и останьтесь в этом состоянии некоторое время, прежде чем продолжить чтение.

ГЛАВА 3



Дао

«Дао есть то, чему нельзя не следовать; то, чему можно не следовать, не есть Дао» [95a][1]. Это высказывание из «Чжун-юн» свидетельствует о том, что нет ничего общего между Дао и западным представлением о Боге, а также между Дао и божественным, или естественным законом, которому можно следовать или не следовать. Приведенное высказывание понять нелегко, поскольку и Лао-цзы и Чжуан-цзы часто говорят о надуманных действиях, которые не согласуются с Дао. Этот парадокс был разрешен в диалоге, который спустя столетия имел место между чаньскими наставниками Нань-цюанем и Чжао-чжоу:

— Что есть Дао? — спросил Чжао-чжоу.

— Твое обычное сознание и есть Дао, — ответил мастер [Нань-цюань].

— Как можно вернуться к гармонии с ним?

— Намереваясь вернуть себе гармонию, ты сразу же теряешь ее.

— Но разве без намерения можно познать Дао?

— Дао, — молвил мастер, — не является ни познаваемым, ни непознаваемым. Знание — это только ложное понимание;

1 См. прим. 3 ниже.



незнание — это всего лишь слепое неведение. Когда ты воистину познаешь Дао вне всяких сомнений, оно подобно безоблачному небу. При чем тут истинное и ложное?[95b][2]

Другими словами, люди добиваются чего-то только тогда, когда не понимают, что это невозможно — что от пути развития природы отклониться нельзя. Вы можете воображать себе, что вы вне Дао, отличны от него и, таким образом, можете следовать ему, а можете не следовать. Однако само это представление принадлежит потоку, ибо нет другого пути, кроме Пути. Хотим мы того или нет, мы суть Путь и следуем ему. Со строго логической точки зрения, это не значит ничего и ничего нам не говорит. Дао — это просто название всего происходящего, или, как сказал Лао-цзы, Дао — это все то, что случается само по себе (*цзы-жань*).



Вот почему «Дао дэ цзин» открывается загадочными словами, которые обычно переводятся так: «Дао, о котором можно сказать, не есть вечное Дао» [149c]. Этот перевод не отражает то, что иероглиф, переведенный как «сказать», в оригинале пишется так же, как иероглиф *дао*, поскольку это слово в китайском языке имеет также смысл «говорить» или «сообщать», хотя точно не известно, использовалось ли оно в этом смысле в -III веке. Буквально сентенция Лао-цзы звучит так: «Дао может быть Дао не вечное [то есть настоящее] Дао». Таким образом, возможно много переводов:

> *Дао, о котором можно сказать, не есть Абсолютное*
> *Дао (Линь Юдан).*
> *Путь, о котором можно сказать, не есть*
> *Неизменный Путь (Уэли).*
> *Дао, являющееся предметом обсуждения, не есть*

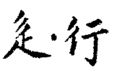


2 «У мэнь гуань» 19, пер. автора. Слово *синь* в этом контексте следует переводить как «сознание», а не как «ум», «мысль» или «сердце». Однако даже такой перевод нельзя назвать удачным. «Обычное сознание» ближе к тому, как мир воспринимается ребенком, который еще не умеет разговаривать.

подлинное Дао (Олд).
Путь, который можно по праву считать Путем, отличается от постоянного пути (Дайвендак).[3]
Течение, которому можно следовать, не есть вечное Течение (автор).
Насильственная Сила — не подлинная Сила (автор).
Дао, которое проявляет себя как Дао, не есть неизменное Дао (Фун Ю-Лань [Бодд]).



В ранних вариантах иероглифа *дао* можно увидеть изображение перекрестка, окружающее изображение головы, хотя в поздние времена этот радикал (перекресток) был назван *чжо*, что означает «двигаться шаг за шагом», а не *син* — «идти» или «маршировать».[4] Мы могли бы, возможно, прочесть *чжо* как «движение с остановками» (*Wieger (1)*, стр. 789), а значит, «ритмическое движение», когда перемещение есть *ян*, а ожидание — *инь*. Таким образом, в иероглифе *дао чжо* сочетается с *шоу* (голова), и поэтому Виэгер (стр. 326) видит основной смысл Дао в «движении вперед».[5]





3 Обратите внимание на интересное отличие версии Дайвендака от всех остальных. В комментариях к своему переводу (*Duyvendak (1)*, стр. 17 19) ученый говорит, что ни Лао цзы, ни Чжуан-цзы не используют иероглиф *дао* в смысле «говорить», и предлагает трактовать словосочетание *чан тао* не как подлинное, вечное или исконное Дао, а, в противоположность этому, как Дао фиксированное, определимое и поэтому совсем не подлинное. Следуя предложенной интерпретации, я бы перевел это предложение так: «Дао, которое есть подлинное Дао, не есть фиксированное Дао». Но разве это не сводится к тому же самому?

4 Здесь пандиты заходят в тупик. В *Wieger (1)* говорится, что на иероглифе *син* изображена правая и левая нога, тогда как в *Needham (1)* (стр. 222) утверждается, что это знак перекрестка. В любом случае, он обозначает движение.

5 Так, когда чаньского мастера Юнь мэня спросили: «Что есть Дао?», он ответил одним словом *цзюй*, которое можно перевести как «Иди! Иди вперед! Двигайся! Уходи!». Это означает, что нужно двигаться вперед без привязанности и без колебаний — как подразумевает фраза *мо чжи цзюй*.







(*) Иероглиф *фа*, означающий закон, или вселенский закон в даосизме и буддизме, это просто объединение двух знаков: (вода) и (идти). Таким образом, китайский вариант названия этой книги «Дао — Путь воды» звучит, как телеграмма: *Дао вода/Идет течет водой.*

法 = 氵 + 去

Об этом можно также говорить как о разумном ритме. Различные переводчики называли его Путем, Причиной, Провидением, Логосом и даже Богом (как в *Ware (1)*), однако во введении автор этой работы не забывает сказать, что Бог–Жизнь и что в его переводе это слово следует понимать в самом широком смысле.

С самого начала должно быть ясно, что Дао нельзя понимать как «Бог» в смысле правителя, монарха, архитектора и создателя вселенной. Образ военного и политического руководителя или творца, внешнего по отношению к природе, не имеет никакого отношения к представлению о Дао.



Великое Дао течет [фан, также «парит» и «плывет»] повсюду, налево и направо.
Существование вещей зависит от него,
И Дао не покидает их.
Оно не претендует на свои свершения.
Оно любит и питает все вещи,
Но не повелевает ими. [149d][6]

И в то же время Дао является окончательной реальностью и энергией вселенной, первоосновой бытия и не-бытия.

Дао реально и очевидно, но не имеет действия и формы. Его можно передать, но нельзя получить. Его можно достичь, но нельзя увидеть. Оно существует в себе и через себя. Оно существовало до неба и земли,

6 «Дао дэ цзин» 34, пер. автора.



воистину в течение целой вечности. Благодаря ему боги становятся божественными, и возникает этот мир. Оно выше зенита, но не высоко. Оно ниже надира, но не низко. Хотя оно было до неба и земли, оно не древнее. Хотя оно старше, чем самое древнее, оно не старо. [109a][7]

Дао ассоциируется с образом матери, а не отца.

Есть нечто таинственное, пребывающее в
совершенстве
До возникновения неба и земли.
Спокойное, безмятежное, оно недоступно изменениям
И беспрепятственно движется повсюду.
Оно может быть матерью всего.
Не зная его имени, я называю его Дао. [149e][8]

Ни в коей мере не являясь действующим лицом, существительным для глагола, создателем и хозяином вещей, «Дао не делает [*вэй*] ничего, однако ничего не остается несделанным» [148a]. Оно наделено силой пассивности, которая считается одним из достоинств женщин. Можно также сказать, что тяготение Дао есть его энергия.

Знай мужское, но держись женского,
И тогда станешь вселенской рекой-долиной.
Будучи вселенской рекой-долиной,
Ты обретаешь неделимую вечную добродетель [дэ]
И становишься снова, как ребенок.[9]

7 «Чжуан-цзы» 6, пер. *Fung Yu lan (3)*, стр. 117, с изм. автора. Обратите внимание на тонкое различие между вечностью и бесконечной протяженностью времени, а также на непохожесть Дао на образ Бога Отца, или Ветхого днями (Дан. 7, 9).

8 «Дао дэ цзин» 25, пер. автора.

9 «Дао дэ цзин» 28, пер. автора.



Тяжелое есть источник легкого;
[или, Тяготение есть основа легкости;]
Спокойствие есть хозяин торопливости. [148b][10]

Так, Дао есть путь, течение, или процесс развития природы, и я называю его Путем воды, потому что как Лао-цзы, так и Чжуан-цзы используют воду в качестве его основной метафоры. Однако суть их философии в том, что Дао не является идеей или представлением; его вообще нельзя определить с помощью слов. Чжуан-цзы говорит: «Его можно достичь, но нельзя увидеть», или, другими словами, о нем нельзя составить представления, но его можно почувствовать; его не удается выразить на языке философских категорий, зато его можно интуитивно осознать; оно необъяснимо, и все же о нем можно догадываться. Подобным образом, воздух и воду нельзя ни рассечь, ни схватить рукой, а их течение приостанавливается, когда их заключают в ограниченное пространство. Нет никакой возможности поместить поток в ведро, а ветер в ящик. Словесные описания можно уподобить топографической сетке, которую накладывают на землю и на небо, чтобы определять положения гор и озер, звезд и планет. Реальные же земля и небо не рассечены такой сеткой. Виттгенштейн сказал: «Законы, подобные закону причины и следствия, определяют свойства сети, а не того, что сеть описывает».[11]

Игра западной философии и науки состоит в том, чтобы поймать вселенную в сеть слов и чисел, и поэтому человек постоянно подвергается искушению принять грамматические и математические правила и законы за реальные проявления природы. Однако мы не должны упускать из виду, что человеческие вычисления *также* являются проявлением природы, но подобно тому, как деревья не представляют и не символизируют камни, наши мысли — как бы мы к этому ни стремились — не

10 «Дао дэ цзин» 26, пер. автора.

11 *Wittgenstein (1)*, 6. 35. Ср. также 6. 341 2.

представляют деревья и камни. Мысли появляются в мозгу подобно тому, как трава вырастает в поле. Любое соответствие между нашими мыслями и тем, о чем мы думаем, так же абстрактно, как и соответствие между десятью розами и десятью камнями — если не принимать во внимание того, что запах и цвет роз можно поставить в соответствие с формой и структурой камней. Хотя мысль — это проявление природы, мы не должны путать правила игры в мышление со структурами природы.

Отметим, что даосский термин *цзы-жань*, который мы переводим как «природа», означает «спонтанное» — то, что происходит само по себе. Мы бы могли перевести *цзы-жань* как «автоматическое» или «самодвижущееся», если бы эти слова не ассоциировались у нас с механизмами и искусственными изделиями, которые не могут существовать сами по себе. Природа в смысле *цзы-жань* может быть определена как все то, что растет и развивается независимо, само по себе. Именно о таком росте идет речь в стихотворении:

Сижу в безмятежности, не делаю ничего,
Весна приходит, трава вырастает сама по себе.[12]

Однако в основе даосского видения мира лежит понимание, что каждая вещь-событие (*ши*, или *у*) как таковая существует только в связи со всеми остальными. Земля и каждая вещь на земле неизбежно «идут-вместе» с солнцем, луной и звездами. Они нуждаются друг в друге точно так же, как нуждаются в своих составных элементах, из которых они составлены. По аналогии с этим, солнце не было бы светом без глаз, равно как вселенная не могла бы «существовать» без сознания

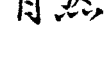
12 Цитируется в «Дзэнрин Кусю» (Чань лин цзуй-цзи), стр. 194, пер. автора. Это небольшой сборник высказываний, часто используемых в дзэн буддистской практике. Он состоит из коротких сентенций от одного слова до тридцати, которые, как правило, хорошо рифмуются. Цитированное изречение в оригинале состоит из десяти иероглифов, которые разделены на две строки по пять.



相生 — и наоборот. Это принцип «взаимного возникновения» *сян-шэн*, о котором говорится во второй главе «Дао дэ цзина».[13]

Принцип «взаимного возникновения» гласит, что если предоставить всему следовать своим путем, во вселенной воцарится гармония, поскольку каждый процесс в мире может «делать свое дело» лишь в связи со всеми остальными. В политической сфере этот принцип может быть проиллюстрирован «кропоткинской анархией» — теорией, которая утверждает, что если людей оставить в покое и позволить им делать все, что они пожелают, они последуют своей природе и сами придут к тому, что им нужно, и тогда общество упорядочивается само по себе. Индивид неотделим от общества. Другими словами, природный порядок — это порядок ненасильственный; он не возникнет, если людей силой заставлять выполнять чуждые им законы и заповеди, ведь, с даосской точки зрения, отстраненного внешнего мира не существует. Все то, что пребывает внутри меня, неотделимо от того, что наблюдается вовне, и хотя эти два измерения жизни различны, их невозможно отделить друг от друга.

Таким образом, «собственный путь» любой вещи есть «собственный путь» вселенной, Дао. Поскольку все вещи в мире взаимозависимы, они достигают гармонии, если их предоставить самим себе и не навязывать им произвольный, искусственный и абстрактный порядок — причем эта гармония воцарится



цзы-жань, сама по себе, без какого-либо нажима извне. Ни одна политическая или коммерческая организация не является органичной. Такие организации основываются на следовании линейным правилам и законам, наложенным извне. Эти законы представляют собой повторяющиеся, состоящие-из-ряда-отдельных-элементов последовательности слов и символов, которые не могут объять природу, ведь последняя представляется «сложной» только с точки зрения возможности перевода ее на

13 Мы уже обсуждали этот принцип в предыдущей главе и еще раз вернемся к нему в конце этой главы в связи с высказыванием Чжуан цзы.

язык линейных символов. За пределами человеческого общества мир природы развивается не по книгам — однако мы, люди, постоянно боимся, что Дао, о котором нельзя ничего сказать, или же порядок, который невозможно описать словами, является хаосом.

Если Дао обозначает порядок, или путь природы, возникает вопрос, что это за порядок? Лао-цзы (гл. 25) действительно для описания состояния Дао до возникновения неба и земли использует термин *хун* — загадочный, хаотический, неясный, — однако я не думаю, что он имеет в виду хаос в смысле путаницы или беспорядка, который мы видим, когда нарушается привычный нам порядок вещей. По смыслу слово *хун* ближе к *сюань* — ко всему тому, что глубоко, темно и загадочно, что существовало до появления разделения на порядок и беспорядок, то есть до идентификации и классификации всех аспектов мира.

混

玄

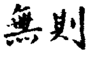
Безымянное — источник неба и земли;
Именование — мать десяти тысяч вещей.
Тот, кто лишен желаний [или намерений],
Лицезрит тайну;
Тот, кто исполнен желаниями,
Видит только поверхностные проявления.
Эти двое имеют общее основание,
Но отличаются друг от друга только именованием.
Их тождество есть сюань;
Сюань за пределами сюань — вот врата всех
тайн. [148с][14]

Хаос *сюань* — это упорядоченность мира до того, как проявились и были названы различия; это причудливая роршаховская клякса природы. Недавно Дж. Спенсер Браун показал (*G. Spencer Brown (1)*), что стоит только провести хотя бы одно различие, например, между *инь* и *ян* или между 0 и 1, как из него неизбежно следуют все законы и принципы

14 «Дао дэ цзин» 1, пер. автора.



математики, физики и биологии. Однако эта неизбежность не является обязательством или силой, внешней по отношению к самой системе. Другими словами, порядок Дао не подразумевает подчиненности чему-то стороннему. Чжуан-цзы говорит, что этот порядок существует в себе и через себя; это порядок *sui generis* (самовозникающий) и *цзы-жань* (сам по себе таковой). Он обладает одним из забытых атрибутов Бога — самосущностью (*aseity*, от лат. *a* (благодаря) и *se* (себе)). Между тем порядок Дао не только свободен от какой-либо внешней необходимости; он не налагает никаких ограничений на вселенную — что имело бы место, если бы Дао и вселенная были различны. Другими словами, порядок Дао не есть закон.



Китайское слово *цзэ* лучше других подходит для описания того, что мы понимаем как «закон» — письменный свод правил поведения, перечень всего, что можно и чего нельзя делать. Таким образом, закон подразумевает жизнь по книге. В «Хуайнан-цзы» читаем:

> Дао Небес работает таинственно (*сюань*) и скрытно; оно не обладает фиксированной формой; оно не следует определенным законам (*у-цзэ*); оно так велико, что найти его предел невозможно; оно так глубоко, что достичь его дна не удается.[15]

Хотя Дао и является *у-цзэ* (не-законом), оно обладает порядком или структурой, которые можно ясно понять, однако нельзя определить с помощью книги, поскольку у него слишком много измерений и слишком много переменных. Такой порядок называется принципом *ли* — словом, которым вначале обозначали прожилки в нефрите или волокна в древесине.[16]



15 «Хуай нан-цзы» 9, стр. 1b, пер. *Needham (1)*, том 2, стр. 561.

16 Ср. *Needham (1)*, том 2, разд. 18. 7. Весь этот раздел посвящен обсуждению тонких различий между западным и восточным представлением о законе, естественном или общественном. Хотя

Таким образом *ли* следует понимать как органический порядок, отличающийся от механического или юридического порядка, которые сверяют по книге. *Ли* — это несимметричный, неповторяющийся и нерегулируемый порядок, который мы обнаруживаем в структуре движущейся воды, в очертаниях деревьев и облаков, в кристаллах изморози на оконном стекле или в камнях, разбросанных по песчаному берегу моря. Пейзажная живопись возникла в Китае задолго до ее появления в Европе, именно благодаря пониманию порядка *ли*. Поэтому художники и фотографы снова и снова являют нам неопределимую красоту водопадов и нагромождений пены. Даже абстрактные и несюжетные полотна могут изображать формы, которые встречаются в молекулах металла или рисунках на ракушках. Достаточно один раз указать человеку эту красоту, и он сразу замечает ее, хотя и не может сказать, в чем конкретно ее привлекательность. Когда эстеты и знатоки искусства объясняют ее, показывая нам полотна с нанесенными на них эвклидовскими диаграммами — которые призваны демонстрировать правильность их пропорций и ритма, — они просто обманывают себя. Пена привлекает нас не потому, что является нагромождением шестиугольников или обладает измеримым поверхностным натяжением. Геометризация всегда сводит естественные формы к чему-то меньшему, нежели оно само, к сверхупрощению или жесткости, которые скрывают танцующие извилины природы. Создается впечатление, что закрепощенным людям изначально присуще отвращение к кривым линиям; они не могут танцевать, не видя перед собой диаграмму шагов, и чувствуют, что движения бедрами неприличны. Они желают «выпрямить вещи», то есть подчинить их линейному порядку, который есть не *ли*, а *цзэ*.

Но кто может выпрямить воду? Вода — основа жизни, и поэтому Лао-цзы использует этот символ как емкую метафору Дао.

систематическая философия *ли* была сформулирована только Чжу Си (+1130 — +1200), это слово встречается 35 раз в книге «Чжуан цзы».



Высшее благо подобно воде,
Ибо благо воды в том, что она питает все без напряжения.
Она занимает место, которое все почитают плохим [то есть низший уровень]. [148d][17]

Воистину Дао в мире подобно реке,
Которая по долине течет к океану. [148e][18]

Самая мягкая вещь в мире преодолевает самую жесткую. [148g][19]

Почему моря и океаны становятся повелителями сотен рек?
Потому что они умеют держаться внизу —
Вот как они становятся повелителями сотен рек. [148f][20]

В мире нет ничего слабее воды,
Однако ничто не сравнится с ней в способности побеждать силу. [147a][21]

У Чжуан-цзы также читаем:

Когда вода спокойна, она, подобно зеркалу, отражает бороду и брови. Ее уровень всюду одинаков, и поэтому философ почитает ее своим идеалом. И если такую ясность от покоя получает вода, что уж и говорить о способностях ума? Ум мудреца, пребывающего в безмятежности, отражает вселенную и становится зеркалом всего мироздания. [98a][22]

17 «Дао дэ цзин» 8, пер. автора.

18 «Дао дэ цзин» 32, пер. автора.

19 «Дао дэ цзин» 43, пер. автора.

20 «Дао дэ цзин» 66, пер. автора.

21 «Дао дэ цзин» 78, пер. автора.

Текучесть воды является ее естественным свойством, а не результатом приложения усилий. Добродетели совершенного человека таковы, что даже без специальных занятий он обладает всей их полнотой. Небо естественно высоко, земля естественно тверда, солнце и луна естественно светлы. Разве они развивают в себе эти качества? [102b][23]

Чжуан-цзы рассказывает также историю о старике, который прыгнул в водопад, а затем вышел ниже по течению целым и невредимым. Когда его попросили объяснить, как ему это удалось, он сказал:

> Нет. . . у меня нет метода [чтобы делать это]. Вначале у меня была расположенность, затем развилась привычка, и, наконец, следование привычке переросло в судьбу. Я прыгаю в поток, а потом выхожу из потока. Я приспосабливаю себя к воде, а не жду, пока вода приспособится ко мне. И поэтому мне удается действовать в воде подобным образом. . . Я родился на суше. . . и приспособился к жизни на суше. Это было моей расположенностью. Я вырос на воде и приспособился к воде. Вот что я называю привычкой. И поступая так, как я поступаю, я не прикладываю усилий — вот что я называю судьбой. [106a][24]

Швенк, Кипис и Хайхе (*Schwenk (1), Kepes (1), Huyghe (1)*) показали, что структура текущей воды запечатлелась в виде мускулов, костей, древесины и камня и нашла отражение в искусстве еще в самые древние времена. Наблюдая за ее течением, нам не удается заметить эстетических ошибок со стороны воды; она неизменно грациозна и в волне, и в разлетающихся брызгах, и в тоненькой струйке. Мы сами как минимум

22 «Чжуан цзы» 13, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 157-158.

23 «Чжуан-цзы» 21, пер. в *H. A. Giles (1)*, стр. 268.

24 «Чжуан цзы» 19, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 157-158. Ср. «Ле цзы» 2 и 8.



на восемьдесят процентов состоим из воды, и поэтому даосы считают, что она должна служить нам образцом, о чем свидетельствует этот замечательный отрывок из книги «Гуань-цзы» (вторая половина -IV века):



(*) «Гуань-цзы» — сборник работ придворного Гуань Чжуна (умер в -645 году) доконфуцианских времен. Он составлен учеными из академии Цзи-Ся (-300) с более поздними интерпретациями времен династии Хань. В этой компилятивной работе можно встретить самые проникновенные определения Дао. Алан Уотс собирался посвятить отдельную книгу «Гуань-цзы», а также «Хуай-нан-цзы» — еще одной антологии, составленной учеными при дворе Лю Ана (умер в -122). См. избранные цитаты из этих сборников в *Needham (1)* и *Fung Yu-lan (1)*; см. также двухтомную работу ученого из Пенсильванского университета W. Allyn Rickett *Kuan Tzu* («Гуань-цзы») и, кроме того, книгу Evan Morgan *Tao the Great Luminant*.

Вода есть кровь Земли, и течет она в ее мышцах и жилах. Поэтому говорят, что вода обладает совершенными качествами... Она собирается в Небе и Земле и накапливается в различных вещах [этого мира]. Она выделяется из металла и камня и собирается в живых существах. Поэтому говорят, что вода есть нечто духовное. Когда она накапливается в растениях и деревьях, их стволы получают регулярный прирост, их цветы распускаются в должном количестве, а их плоды приобретают необходимый размер. Наполняясь водой, тела птиц и зверей становятся большими и упитанными; их перья и шерсть становятся лоснящимися, а отметины и полосы — хорошо заметными. Твари потому и могут проявить присущие им свойства и вырасти до нужного размера, что внутренний баланс воды у них в порядке...

Человек есть вода, и когда рождающие органы мужчины и женщины соединяются, жидкость обретает форму... Так вода собирается в нефрите, давая начало его девяти добродетелям. Вода приобретает форму человека, и так появляются его девять отверстий и шесть внутренних органов. Таково утонченное

строение тела... Что же дает ему все эти совершенные свойства? Вода. Нет ни одной вещи, которую вода бы не порождала. И тот лишь может поступать правильно, кто знает, как следовать ее принципам...

Поэтому мудрец, желающий преобразить мир, возводит воду в свой идеал. Когда вода замутнена, в сердцах людей царит смута. Если же вода чиста, сердца людей пребывают в покое. Поэтому мудрец, управляя миром, не наставляет людей по отдельности, дом за домом, а во всем уподобляется воде.[25]

Подытоживая все сказанное до сих пор, можно сказать, что Дао — это путь течения природы и вселенной; *ли* — это его принцип порядка, который, согласно Нидхэму, адекватнее всего переводится как «органическая структура»; тогда как вода — это его красноречивый образ. Однако мы не можем объяснить *ли*, начертив геометрическую диаграмму и объяснив его особенности с помощью слов, хотя, как это ни парадоксально, сейчас я пытаюсь это сделать. Кроме того, Дао и его структура недоступны нам потому, что это мы сами, а мы

Подобны мечу, который рассекает, но не может
рассечь себя;
Подобны глазу, который видит, но не может узреть
себя.[26]

Наблюдая за частицей, мы влияем на ее поведение; наводя свой телескоп на далекие галактики, мы видим, что они убегают от нас, — а пытаясь проникнуть в структуру мозга, мы обнаруживаем, что у нас нет для этого более утонченного инструмента, чем сам мозг. Главным препятствием к объективному знанию является наше субъективное присутствие. Поэтому нам ничего не остается, как довериться Дао и последо-

25 «Гуань цзы», пер. *Fung Yu-lan (Bodde) (1)*, том 1, стр. 166-167.

26 «Дзэнрин Кусю» 14, стр. 267, пер. автора.



вать ему — источнику и первооснове нашего бытия, который «можно достичь, но нельзя увидеть».

Существует ли какой-нибудь простой признак, по которому органическую структуру можно было бы отличить от линейной или механической структуры? Очевидно, ни одно животное или растение не *сделано*, подобно тому как стол сделан из дерева. Живое существо не составлено из отдельных частей, сколоченных, свинченных или склеенных вместе. Его члены и органы не собраны из различных источников в одном месте. Дерево не сделано из древесины; дерево — это и есть древесина. Гора не сделана из камня; гора — это и есть камень. Семечко становится растением благодаря расширению изнутри, а его части или отдельные органы по мере роста развиваются одновременно. Очевидно, что растущее семечко впитывает в себя вещества из окружающей среды, однако этот процесс не является склеиванием вместе питательных элементов, поскольку по мере роста они поглощаются и преображаются, тогда как при изготовлении электромотора или компьютера мы не видим ничего подобного. Хотя мы и говорим о механизмах организма, очевидно, что это не более чем аналогия.

Изучая организм аналитическим путем, разбивая его на части, мы создаем механический образ его структуры. Такой анализ является линейным, последовательным методом сознательного внимания, тогда как в живом организме так называемые «части» действуют одновременно по всему телу. В природе нет «частей», кроме тех, которые видит человеческий разум, и поэтому лишь благодаря изощренной хирургии отдельные части могут быть заменены. Тело не является хирургической конструкцией, которую создают с помощью скальпелей, зажимов и швов. Мы должны проводить различие между организмом, который можно расчленить, и машиной, которая изначально состоит из отдельных деталей. Машины, порождающие другие машины, всегда будут делать это с помощью сборки и линейных методов, хотя в настоящее время мы приближаемся к тому, чтобы начать сочетать подобные машины с органическими эле-

ментами. Фактически у компьютера всегда был один «органический элемент» — сам человек, поскольку именно человек является его творцом и хозяином.

Однако Дао не считается творцом и хозяином нашей органической вселенной. Оно может пребывать, но оно не правит. Это структура вещей, а не навязанный им закон. Таким образом, мы читаем в книге «Нан-фей-цзы» (начало -III века):



> Благодаря Дао все вещи таковы, каковы они есть; с Дао согласуются все принципы. Принципы (*ли*) являются отметинами (*вэнь*) завершенных вещей. Дао есть то, благодаря чему все вещи становятся завершенными. Поэтому говорят, что Дао есть то, что дает начало принципам. Когда вещи обладают принципами, одна вещь не может быть другой... Все вещи обладают своими собственными принципами, тогда как Дао согласовывает принципы всех вещей. Поэтому оно может быть одновременно одним и другим и не содержится целиком ни в одной вещи.[27]



Это опять напоминает нам о кропоткинской анархии. Если какая-либо вещь следует своему *ли*, она оказывается в гармонии с другими вещами и будет следовать *ли* этих вещей не потому, что она подчиняется правилу, а потому, что она пребывает в гармонии (*ин*) и взаимосвязи с ними.



Итак, даосы говорят, что вселенная, увиденная как целое, представляет собой гармонию, или симбиоз структур, которые не могут существовать друг без друга. Однако если смотреть на вселенную как на совокупность отдельных частей, мы обнаруживаем конфликт. Биологический мир — это общество взаимного поедания, в котором каждый вид является пищей для какого-нибудь другого. Но если случается так, что на какой-то вид охота прекращается, его численность будет возрастать до тех пор, пока он не окажется на грани самоудушения. Подобно

27 «Нан-фей-цзы» 20, пер. *Fung Yu lan (Bodde) (1)*, т. 1, стр. 177.



этому люди, благодаря своему умению побеждать другие виды живых существ (бактерии, например), могут нарушить биологическое равновесие на планете и тем самым погубить себя. Таким образом каждый, кто стремится подчинить себе мир, подвергает опасности все сущее и, в том числе, себя самого.

Те, кто стремятся овладеть миром и
управлять им, —
Я вижу, что они не постигли его;
Ибо мир есть духовный (шэнь) сосуд
И не подчиняется силе.
Каждый, кто принуждает его, портит его.
Каждый, кто постигает его, теряет его. [147b][28]

В свете этого отрывка из Лао-цзы мы должны посмотреть на важное описание самоуправления или регулирования мира и его организмов у Чжуан-цзы. Проведя в начале аналогию между звуками, возбуждаемыми ветром в различных отверстиях, и эмоциями, мыслями и изменяющимися настроениями человеческой души, Чжуан-цзы продолжает:

> Если нет другого человека, не будет и меня. Если нет меня, не будет и того, кто проводит различия. Кажется, это верно. Но что порождает все это многообразие? Воистину может показаться, что есть подлинный Господин, однако у нас нет никаких доказательств Его существования. Можно верить, что Он существует, однако мы не видим Его формы. Он может быть реальным и не иметь формы. Сотни частей человеческого тела, с его девятью отверстиями и шестью внутренними органами, совершенны на своих местах.

28 «Дао дэ цзин» 29, пер. автора. Слово *шэнь* представляет трудность для переводчика, потому что все варианты значений из обычного набора — дух, Бог, божество, сверхъестественный и т. д. — оказываются неудовлетворительными. Я считаю, что *шэнь* есть неописуемый исконный разум (или *ли*) каждого организма в отдельности и всей вселенной в целом.

> Какую из них мне следует предпочесть? А вам они нравятся в одинаковой мере? Или какие-то из них вам более по душе, нежели другие? Являются ли все они слугами? Способны ли эти слуги управлять друг другом и обходиться без правителя? Или они становятся слугами и правителем по очереди? Или же существует правитель, отдельный от них самих?[112a][29]

Подобно тому как любая точка на поверхности сферы может считаться центром этой поверхности, каждый орган тела и каждое существо в космосе может считаться его центром и правителем.

Это напоминает индуистско-буддистский принцип кармы: все, что случается с вами, есть ваше собственное действие, или деяние. Так, во многих мистических состояниях, при переживании космического сознания, различие между тем, что вы делаете, и тем, что случается с вами, между произвольным и непроизвольным аспектами переживания, как бы исчезает. Это чувство можно понимать как ощущение, что все происходит по вашей воле — что вся вселенная является вашим собственным действием и волеизъявлением. Но это чувство может также перейти в ощущение, что все происходит самопроизвольно. Индивид и его воля — это ничто, а все, относящееся к сфере нашего «я», так же не поддается контролю, как вращение земли по орбите. Однако, с даосской точки зрения, ни то ни другое мнение не соответствует действительности. Это полярные подходы к одной и той же истине: контролирующего и контро-

---

29 «Чжуан-цзы» 2, пер. *Fung Yu-lan (3)*, стр. 46-47. Обратите внимание на то, как другие переводчики дают последнее предложение. «Создается впечатление, что между ними должен быть Подлинный Господин» (*Watson (1)*). «Очевидно есть какая-то душа, которая направляет их всех» (*H. A. Giles (1)*). «Говорю вам, что здесь присутствует некий подлинный правитель» (*Ware (1)*). «Между ними должен быть подлинный Правитель» (*Legge (1)*). По-другому я бы прочел его так: «Их подлинный правитель именно в этом», — имея в виду предыдущее предложение: «Или они становятся слугами и правителем поочередно?»



лируемого не существует. Все, что происходит, просто случается само по себе (*цзы-жань*), без подталкивания и без подтягивания, поскольку каждый толчок является рывком, а каждый рывок толчком — как происходит, когда вращают руль автомобиля. Таким образом, мы получаем трансакциональное видение мира, поскольку нет покупки без продажи; нет окружения без организма, и наоборот. Это еще одно проявление принципа «взаимного возникновения» (*сян-шэн*). Так же как вселенная порождает сознание, сознание порождает вселенную; это постижение выходит за пределы противоположностей и примиряет разногласия между материализмом и идеализмом (или ментализмом), детерминизмом и свободой воли — учениями, которые представляют *инь* и *ян* философских мнений.

Многие будут протестовать против такого видения вселенной, поскольку оно упраздняет закон причины и следствия, проявление которого, как нам кажется, можно увидеть в следующей цепи явлений: недостаток дождя вызывает засуху, засуха чревата голодом, тогда как голод означает смерть. Между тем недостаток дождя, засуха, голод и смерть — это просто четыре точки зрения на одно и то же событие. При наличии живых организмов, недостаток дождя = смерть. Причинно-следственная связь — это просто неудачный способ связать друг с другом различные стадии одного события, выделенного и разделенного нами с целью описания. Таким образом, попав в ловушку собственных слов, мы начинаем думать об этих стадиях как о различных событиях, которые нужно склеивать между собой при помощи причинности. Фактически, единственным целостным событием есть сама вселенная. *Ли*, а не причинность — вот первооснова этого мира.[30]

30 Незадолго до своей смерти в 1972 году британский морфолог и философ науки Ланцелот Ло Уайт объяснил мне, что он работает над новой идеей об угловом изменении структур, которое, по его мнению, намного лучше подходит для описания мира, нежели измерения действий и противодействий давлений и сил. Его работа на эту тему приводится в Библиографии.

Когда мы пытаемся свести идеи даосизма к категориям западной науки, оказывается, что мы имеем дело с натуралистическим пантеизмом, в котором Дао — не будучи личностным Богом — оказывается бессознательной, хотя и созидательной энергией, подобной магнитному полю. Насколько я понимаю, основная идея формального пантеизма выражается так: вселенная, составленная из множества различных вещей и событий, есть Бог — причем называние ее Богом ничего не добавляет к ней, кроме, быть может, отношения благоговейности и уважения. И хотя даосы говорят о вселенной (следуя китайской традиции) как о *вань-у*, или «десяти тысячах вещей», это не значит, что они имеют в виду просто совокупность различных объектов. Вещи (*у*) — это не столько самостоятельные сущности, сколько разграничения или очертания (ср. санскритское *рупа*) в едином поле Дао. Такое понимание вещей неизбежно следует из принципа «взаимного возникновения».

> Знание древних было совершенным. Почему совершенным? Вначале — потому что они не ведали о существовании вещей. Это самое совершенное знание; к нему ничего не прибавишь. Затем — потому, что они знали о существовании вещей, но все еще не проводили различий между ними. И наконец — потому что они провели различия между вещами, но не высказывали о них суждений. Когда высказывают суждения, Дао разрушается. [111a][31]

И еще:

> Вселенная начала быть вместе с нами; вместе с нами все вещи образуют одно целое. [112b][32]

31 «Чжуан цзы» 2, пер. *Fung Yu lan (3)*, стр. 53.

32 «Чжуан цзы» 2, пер. *Fung Yu-lan (3)*, стр. 56.



Но представлять себе Дао как бессознательную энергию так же нелепо, как представлять себе Дао в виде личностного правителя или Бога. Между тем, если Дао действительно непостижимо, зачем описывать его словами или что-нибудь о нем говорить? Мы говорим о Дао только потому, что интуитивно чувствуем присутствие того измерения нас самих и природы, которое невозможно представить, потому что оно слишком близко, слишком всеобще и слишком всеобъемлюще, чтобы быть выделенным в качестве отдельного объекта. Это измерение является основанием всех осознаваемых нами форм и переживаний. Поскольку мы осознаем, оно не может быть бессознательно, хотя мы и не осознаем его *как нечто* — как внешнюю вещь. Таким образом, мы можем дать ему имя, но не можем сказать о нем ничего определенного — нечто подобное, как мы видели, имело место при попытках описания так называемого электричества. Мы можем познать Дао, лишь когда наблюдаем процессы и структуры природы, а также когда постигаем его в спокойной медитации, позволив уму без словесных комментариев ясно осознавать «то, что есть».

> Младенец целый день смотрит на вещи, не жмурясь и не мигая; и это потому, что он не фиксирует внимания на отдельных объектах. Он идет, не ведая, где идет, и останавливается, не осмысливая то, что делает. Он сливается с окружением и течет вместе с ним. Таковы принципы ментальной гигиены. [103b][33]

33 «Чжуан цзы» 23, пер. в *Lin Yutang (3)*, стр. 86, с изм. автора.

中庸

道也者不可須臾離也可離非道也 [a:73]

無門關第十九

南泉因趙州問如何是道泉云平常心是道州云還可趣向否泉云擬向即乖州云不擬爭知是道泉云道不屬知不屬不知知是妄覺不知是無記若真達不疑之道猶如太虛廓然洞豁豈可強是非也州於言下頓悟 [b:74]

莊子駢拇

且夫待鉤繩規矩而正者是削其
待繩約膠漆而固者是侵其德也
屈折禮樂呴俞仁義以慰天下之
心者此失其常然也天下有常然
常然者曲者不以鉤直者不以繩
圓者不以規方者不以矩附離不
以膠漆約束不以纆索

[a:157]

莊子刻意

吹呴呼吸吐故納新熊經鳥申為
壽而已矣此道引之士養形之人
彭祖壽考者之所好也

[b:163]

莊子秋水

蓋師是而無非師治而無亂乎是
未明天地之理萬物之情者也是
猶師天而無地師陰而無陽其不
可行明矣然且語而不舍非愚則
誣也
[a:59]

知道者必達於理達於理者必明
於權明於權者不以物害己至德
者火弗能熱水弗能溺寒暑弗能
害禽獸弗能賊非謂其薄之也言
察乎安危寧於禍福謹於去就莫
之能害也
[b:165]

7 6.82

莊子天道

水靜則明燭鬚眉平中準大匠取法焉水靜猶明而況精神

[a:84]

斲輪徐則甘而不固疾則苦而不入不徐不疾得之於手而應於心口不能言有數存焉於其間臣不能以喻臣之子臣之子亦不能受之於臣是以行年七十而老斲輪

[b:159]

莊子山木

材與不材之間似之而非也故未
免乎累若夫乘道德而浮遊則不
然無譽無訾一龍一蛇與時俱化
而無肯專為一上一下以和為量
浮遊乎萬物之祖物物而不物於
物則胡可得而累邪
[a:143]

汝戒之哉形莫若緣情莫若率緣
則不離率則不勞不離不勞
[b:144]

莊子養生主

適來夫子時也適去夫子順也安
時而處順哀樂不能入也古者謂
是帝之縣解指窮於為薪火傳也
不知其盡也

[a:163]

莊子人間世

一若志無聽之以耳而聽之以心
無聽之以心而聽之以氣聽止於
耳心止於符氣也者虛而待物者
也唯道集虛虛者心齋也

[b:167]

德人者居無思行無慮不藏是非
美惡四海之內共利之之謂悅共
給之之謂安怊乎若嬰兒之失其
母也儻乎若行而失其道也財用
有餘而不知其所自來飲食取足
而不知其所從

至治之世不尚賢不使能上如標
枝民如野鹿端正而不知以為義
相愛而不知以為仁實而不知以
為忠當而不知以為信蠢動而相
使不以為賜是故行而無跡事而
無傳 [a:121]

莊子在宥

聞在宥天下不聞治天下也在之
也者恐天下之淫其性也宥之也
者恐天下之遷其德也天下不淫
其性不遷其德有治天下者哉
[a:122]

莊子田子方

夫水之於汋也無為而才自然矣
至人之於德也不修而物不能離
焉若天之自高地之自厚日月之
自明夫何修焉
[b:85]

莊子馬蹄

齕草飲水翹足而陸此馬之真性也燒之剔之刻之雒之連之以羈馽編之以皁棧前有橛飾之患而後有鞭筴之威此亦治天下者之過也

[a:164]

莊子庚桑楚

終日視而目不瞚偏不在外也行不知所之居不知所為與物委蛇而同其波是衛生之經已

[b:94]

梓慶削木為鐻鐻成見者驚猶鬼
神魯侯見而問焉曰子何術以為
焉對曰臣工人何術之有雖然有
一焉臣將為鐻未嘗敢以耗氣也
必齊以靜心齊三日而不敢懷慶
賞爵祿齊五日不敢懷非譽巧拙
齊七日輒然忘吾有四肢形體也
當是時也无公朝其巧專而外骨
消然後入山林觀天性形軀至矣
然後成見鐻然後加手焉不然則
已則以天合天器之所以疑神者
其是與 [a:158]

工倕旋而蓋規矩指與物化而不
以心稽故其靈臺一而不桎 [a:157]
顏淵問仲尼曰吾嘗濟乎觴深之
淵津人操舟若神吾問焉曰操舟
可學邪曰可善游者數能若乃夫
沒人則未嘗見舟而便操之也吾
問焉而不吾告敢問何謂邪仲尼
曰善游者數能忘水也若乃夫沒
人未嘗見舟而便操之也彼視淵
若陵視舟之覆猶其車卻也覆卻
萬方陳乎前而不得入其舍惡往
而不暇 159]

亡吾无道吾始乎故長乎性成乎
命與齊俱入與汩偕出從水之道
而不為私焉此吾所以蹈之也
吾生於陵而安於陵故也長於水
而安於水性也不知吾所以然而
然命也

[a:85]

夫醉者之墜車雖疾不死骨節與
人同而犯害與人異其神全也乘
亦不知也墜亦不知也是故遌物
而不慴彼得全於酒而猶若是而
況得全於天乎

[b:143]

古之真人不知說生不知惡死其出不訢其入不距翛然而往翛然而來而已矣不忘其所始不求其所終受而喜之忘而復之是之謂不以心捐道不以人助天是之謂真人

[a:130]

特犯人之形而猶喜之若人之形者萬化而未始有極也其為樂可勝計邪故聖人將遊於物之所不得遯而皆存善妖善老善始善終人猶效之又況萬物之所係而一化之所待乎

a:131]

能外天下已外天下矣吾又守之
七日而後能外物已外物矣吾又
守之九日而後能外生已外生矣
而後能朝徹朝徹而後能見獨見
獨而後能無古今無古今而後能
入於不死不生殺生者不死生生
者不生為物無不將也無不迎也
無不毀也無不成也其名為攖寧
攖寧也者攖而後成者也 [a:91]

若然者其心志其容寂其顙頯淒
然似秋煖然似春喜怒通四時與
物有宜而莫知其極 [b:90]

莊子大宗師

夫道有情有信無為無形可傳而
不可受可得而不可見自本自根
未有天地自古以固存神鬼神帝
生天生地在太極之先而不為高
在六極之下而不為深先天地生
而不為長久於上古而不為老

[a:77]

夫卜梁倚有聖人之才而無聖人
之道我有聖人之道而無聖人之
才吾欲以教之庶幾其果為聖人
乎不然以聖人之道告聖人之才
亦易矣吾猶守而告之參日而後

(продолжение на стр. 108)

予惡乎知說生之非惑邪予惡乎
知惡死之非弱喪而不知歸者邪
予惡乎知夫死者不悔其始之蘄
生乎夢飲酒者旦而哭泣夢哭泣
者旦而田獵方其夢也不知其夢
也夢之中又占其夢焉覺而後知
其夢也且有大覺而後知此其大
夢也而愚者自以為覺竊竊然知
之君乎牧乎固哉丘也與女皆夢
也予謂女夢亦夢也

[a:138]

古之人其知有所至矣惡乎至有
以為未始有物者至矣盡矣不可
以加矣其次以為有物矣而未始有
封也其次以為有封焉而未始有
是非也是非之彰也道之所以虧
也
[a:93]

昔者莊周夢為胡蝶栩栩然胡蝶
也自喻適志與不知周也俄然覺
則蘧蘧然周也不知周之夢為胡
蝶與胡蝶之夢為周與
[b:138]

莊子齊物論

非彼無我非我無所取是亦近矣
而不知其所為使若有真宰而特
不得其眹可行已信而不見其形
有情而無形百骸九竅六藏賅而
存焉吾誰與為親汝皆說之乎其
有私焉如是皆有為臣妾乎其臣
妾不足以相治也其遞相為君臣乎
其有真君存焉

[a:91]

天地與我並生而萬物與我為一

[b:93]

ГЛАВА 4




流

У-вэй

Дао не делает ничего, однако ничего не остается несделанным». [147c][1] Очевидно, эти известные слова Лао-цзы нельзя понимать буквально, поскольку «не-деяние» (*у-вэй*) 無為 не должно отождествляться с вялостью, апатией, попустительством или обычной пассивностью. Слово *вэй* 為 может означать «быть», «делать», «производить», «практиковать», «осуществлять», тогда как иероглиф 僞 соответствует прилагательным «ложный», «надуманный», «фальшивый». В контексте же даосских писаний *вэй* вполне определенно означает «принуждение», «вмешательство» и «искусственность» — другими словами, попытки действовать поперек волокон *ли*. Поэтому *у-вэй* как «непринуждение» подразумевает действия в направлении волокон *ли*: падение в сторону толчка, пла-

1 «Дао дэ цзин» 37, пер. автора.





вание по течению, установка паруса по ветру, использование прилива для практических целей и уступку с целью победить. Лучшей иллюстрацией *у-вэй*, по-видимому, могут служить японские искусства *дзюдо* и *айкидо*, в которых противника побеждают его же силой. Однажды я был свидетелем того, с каким совершенством человек может владеть этой техникой: атакующий оказался на полу, хотя мастер *айкидо* даже не дотронулся до него.

Тот же принцип проиллюстрирован притчей о сосне и иве во время снегопада. Негнущиеся ветви сосны ломаются под весом снега, тогда как гибкие ветви ивы уступают весу, и снег соскальзывает на землю. Обратите, кстати, внимание на то, что ветви ивы не вялые, а упругие. Таким образом, *у-вэй* — стиль жизни того, кто следует Дао. Этот стиль жизни должен рассматриваться прежде всего как форма разума — то есть такое хорошее знание принципов, структур и тенденций развития внешнего и внутреннего мира, что во всех жизненных ситуациях человек затрачивает минимум усилий. Однако этот разум, как мы видели, не сводится к чистому интеллекту; кроме всего прочего, он включает в себя необъятный «бессознательный» разум организма и, в частности, врожденную мудрость нервной системы. *У-вэй* подразумевает сочетание проявлений этого разума со следованием в обыденных действиях по пути наименьшего сопротивления. Подобный стиль жизни никоим образом не сводится к стремлению избегать приложения усилий. В *дзюдо*, например, борец использует силу мышц — но только в нужный момент, когда противник сделал неосторожное движение и потерял равновесие. Однако для таких ненасильственных усилий



характерно одно качество — насыщенность энергией *ци*, которая в первом приближении соответствует санскритскому представлению о *пране*, — энергии, получаемой в процессе дыхания.

Иллюстрацией из области *айкидо* может служить упражнение, называемое «несгибаемая рука». Для его выполнения правую руку вытягивают вперед и просят соперника ее согнуть.

Если при этом руку держать напряженной, сильный человек без труда согнет ее. Если же, напротив, держать руку легко, сосредоточить взгляд на далеком предмете и представить себе, что рука — это резиновый шланг, по которому в направлении отдаленного предмета течет вода, согнуть ее будет крайне трудно. Не прилагая никаких усилий, человек просто говорит себе, что его рука, невзирая ни на что, остается прямой, поскольку по ней течет *ци*. Во время испытания нужно медленно дышать животом и представлять себе, что воздух движется внутри руки. Возможно, в данном случае мы имеем дело в тем, что принято — и, пожалуй, неправильно — называть самогипнозом. Я обнаружил, что подобный прием можно с успехом использовать для того, чтобы открыть тугую полиэтиленовую крышку. Кроме того, я лично знал старого и хрупкого на вид мастера дзэн, который мог передвигать огромные камни, что было не под силу даже здоровым молодым людям. При этом он совершенно не напрягался, и наблюдателям казалось, что он просто прислоняется к камню.

Подобно тому как вода следует тяготению и, если на ее пути появляется препятствие, поднимается, чтобы найти себе новое русло, *у-вэй* — это принцип, подтверждающий, что следовать тяготению означает накапливать энергию. Тяготение представляется даосу сплошным потоком, который он использует так, как можно использовать ветер или течение воды. Падение в направлении тяготения составляет грандиозную энергию Земли, вращающейся по своей орбите вокруг Солнца.

Конфуций в своих наставлениях упомянул *у-вэй* один-единственный раз. «Мастер сказал: “Разве [император] Шунь, который не делал ничего (*у-вэй*), плохо правил страной? Как ему это удавалось? Он лишь совершенствовал себя и поступал, как должно поступать царедворцу”».[2] Политические приложения этого принципа впервые были последовательно рассмотрены Шэнь Бу-хаем (ум. -337) в его не сохранившемся произведении

2 «Лунь юй» 15. 4, пер. *Creel (1)*, стр. 58.



«Шэнь-цзы», о котором мы можем судить лишь по нескольким цитатам других древних авторов и которое, возможно, было написано даже раньше, чем «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы».[3] Шэнь Бу-хай описал *у-вэй* в сфере политики как распределение ответственности за выполнение административных функций между подчиненными, позволяющее императору не участвовать в решении несущественных вопросов управления государством. Лао-цзы и Чжуан-цзы не только поддержали, но и развили эту точку зрения, поскольку произведение Лао-цзы, например, можно понимать на нескольких уровнях. «Дао дэ цзин» можно рассматривать как сборник советов по управлению государством, как изложение естественной философии и как свод метафизической и мистической мудрости. Крил указывает на то, что ранние даосы создавали свои произведения в беспокойную Эпоху Воинствующих Государств (с -403 до -221), когда любое попустительство в политике могло оказаться роковым — причем Лао-цзы и Чжуан-цзы прекрасно понимали это, поскольку были далеко не глупыми людьми.

Таким образом, прежде всего мы обратимся к политическим аспектам *у-вэй*. Читая классиков даосизма как комментарии к событиям, свидетелями которых они были, мы видим, что они прежде всего указывают на полное безрассудство человека, стремящегося к политической власти, поскольку она является бременем для того, кто ею облечен. Мы ясно видим в наше время, что ни один здравомыслящий человек не *пожелает* стать верховным правителем большого государства, ведь трудно представить себе более лихорадочный, утомительный, беспокойный и беспросветный образ жизни — когда человек не может расстаться с телефоном, его постоянно сопровождают охранники и он должен день за днем ежечасно принимать мгновенные решения, имея в своем распоряжении только скудные, искаженные сведения. При таких условиях современный правитель не может оставаться полноценным человеком, ведь у него не оста-

3 Этот вопрос обсуждается в работе *Creel (1)*, стр. 61 и далее.

ется времени даже для того, чтобы просто «постоять и поглазеть», прогуляться в лесу с одним или двумя друзьями, которые не интересуются политикой, или же посидеть на берегу моря и послушать шум прибоя. Великая власть — это постоянное беспокойство, а полная власть — это, к тому же, еще и скука. Поэтому даже Бог отказывается от своего всемогущества, чтобы поучаствовать в жизни в обличии человека, рыбы, насекомого или растения, тем самым напоминая нам миф о короле, который пошел скитаться по своей стране, одевшись простолюдином.

Лао-цзы советует императору управлять страной так, как жарят мелкую рыбешку («Дао дэ цзин», гл. 60) — то есть не переворачивать ее слишком часто, потому что при этому она может распасться на куски. Кроме того, Лао-цзы указывает, что в идеале размеры империи должны быть не больше одной деревни.

> Представим себе государство, население которого немногочисленно. Хотя у тамошних людей есть различные механические приспособления, они не пользуются ими. Люди осознают, что смертны, и поэтому не впадают в излишества. Хотя у людей есть лодки и повозки, они не путешествуют в них; хотя у них имеется оружие, они не показывают его. Они вернулись к использованию узелков на веревках [чтобы делать записи]. Они удовлетворены своей пищей, и их одежда доставляет им радость. В домах у них уютно, и они счастливы со своими обычаями. Хотя соседние государства находятся в поле зрения и всякий может слышать доносящиеся оттуда крики петухов и лай собак, люди в течение всей жизни не покидают пределов своей страны. [147d][4]

4 «Дао дэ цзин» 80, пер. *Ch'u Ta-kao (1)*, стр. 95, с изм. автора. Ср. «Чжуан цзы» 10.



Между прочим, следует отметить, что ни Лао-цзы, ни Чжуан-цзы не чуждо чувство юмора. Они любят пародировать свои собственные взгляды — причем Чжуан-цзы при этом иногда прибегает к использованию откровенно нелепых образов. Поэтому, в данном случае, слова Лао-цзы не следует понимать буквально. Он просто желает сказать нам, что люди жили бы намного лучше, если бы умерили свои амбиции, замедлили темп жизни и побольше работали руками.

Через все даосские писания красной нитью проходит ностальгия по «подлинным людям былых времен», которая напоминает нам о Руссо и идеализации в +XVIII веке «благородного дикаря», — ностальгия, которую нынешняя антропология всерьез не принимает. Но в наши дни у человека есть все основания задуматься, действительно ли так хорошо прожить долгую жизнь в постоянном страхе смерти и надежде на осуществление надежд в будущем, которое никогда не наступит? Или, может быть, технологический прогресс — это болезнь, свидетельствующая о неспособности жить в настоящем и получать удовольствие от этой жизни? Чжуан-цзы говорит об этом так:

> Благородный муж, пребывая в покое, ни о чем не мыслит, а приступая к деятельности, ни о чем не беспокоится. Он не различает правильного и ложного, а также хорошего и плохого. Если в пределах Четырех Морей все живут в достатке, он обретает покой. Люди льнут к нему, как дети, которые потеряли свою мать; они собираются вокруг него, как странники, которые сбились с пути. Он довольно богат, но не ведает, как пришло к нему богатство. У него более чем достаточно еды и питья, однако он не знает, откуда они берутся...

В век процветания добродетели благородных мужей никто не прославляет, и их достоинства никому не бросаются в глаза. Тогда правители подобны путеводным знакам, а люди свободны, как дикие олени. Они праведны, не осознавая долга перед своими ближними. Они любят друг друга, не почитая это за

великодушие. Они поступают достойно, не руководствуясь при этом преданностью. Они честны, не обладая доброй верой. Они действуют независимо при любых условиях, не чувствуя при этом никакой ответственности перед другими. Таким образом, их поступки не оставляют следов, и последующим поколениям не нужно продолжать их начинаний. [101а][5]

Что напоминает нам отрывок из произведения Генри Торо:

> Я видел, как заходящее солнце осветило впереди величественный сосновый бор. Его золотые лучи падали на просеки, как на покои какого-то великолепного чертога. У меня было такое чувство, словно некое удивительное и сияющее семейство из древнего рода поселилось там. . . Слугой их было солнце — они не ходили в гости в поселок — и к ним никто не приходил в гости. Я видел их парк, площадку для игр там, за лесом. . . Сосны, подрастая, служили им коньком крыши. Их дом был невидим для глаза, сквозь него росли деревья. До меня доносились звуки сдержанного веселья, а может быть, они мне только послышались. Солнечные лучи, казалось, служат им опорой. У них есть сыновья и дочери. И они вполне здоровы. Проложенная фермером дорога, которая ведет прямо через их чертог, совсем им не мешает. Так иногда грязь на дне лужи видна сквозь отраженные ее поверхностью облака. Они. . . не подозревают, что он живет по соседству с ними. Но я слышал, как он присвистнул, когда гнал свою упряжку через их дом. Ничто не может сравниться с безмятежностью их жизни. Их герб —

5 «Чжуан-цзы» 12, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 151 3, с изм. автора. Вместо «Они действуют независимо при любых условиях, не чувствуя никакой ответственности перед другими» в книге *Watson (1)* приводится следующий перевод: «Оказывая услуги друг другу, они ползают, как насекомые, однако не ведают, что поступают вежливо».



простой лишайник. Я видел его на соснах и дубах. Их кров — в верхушках деревьев. Политикой они не занимаются. Я не слышал шума трудовой деятельности, не видел, чтобы они ткали или пряли. И все же, когда улегся ветер и слышно было хорошо, я различил тончайший, сладостный, музыкальный гул, подобный тому, который доносится от далекого улья в мае. Возможно, то был звук их дум. У них не было праздных мыслей, и никто посторонний не мог видеть результатов их труда, потому что он не оставлял узлов или наростов.[6]

Возможно ли такое в действительности, или же это всего лишь досужий вымысел? Вспоминая, что Чжуан-цзы при изложении своих идей склонен к преувеличениям, мы можем увидеть практический смысл его слов в том, что беспокойство причиняют лишь люди, которые пытаются улучшить себя и мир, прилагая для этого физические и волевые усилия. «О Свобода, сколько преступлений совершено во имя твое!» Идеалистические представления французских, американских и русских революционеров всегда рано или поздно приводили к великому насилию, которое каждый раз оправдывалось необходимостью освобождения и улучшения условий жизни страждущих людей.

Тогда было принято предоставлять человечеству возможность быть собой и не было понятия о том, чтобы управлять человечеством [во имя всеобщего блага]. Правители оставляли людей в покое, опасаясь, что их характеры испортятся, а их естественная добродетель будет забыта. Ведь, если характеры людей не

---

6 *Thoreau (1)*, «Walking», стр. 628 629. Пер. цит. по изданию — «Сделать прекрасным наш день. . . ». (Публицистика американского романтизма.) Москва, 1990, стр. 280 281.

испортятся, и их естественная добродетель не будет забыта, как можно управлять людьми?[7]

Если хорошенько задуматься над этим, окажется, что любое управление — это просто уход от ответственности под предлогом, что кроме нас есть кто-то знающий, что нужно делать. Между тем правительство, прикрывающееся стремлением помогать людям, очень быстро вырождается в организацию, преследующую собственные интересы. Чтобы хоть как-то контролировать происходящее в стране, правительство издает законы, которые со временем становятся все сложнее и непонятнее, и это препятствует любому созидательному развитию. Ведь правительство требует от людей столь подробных отчетов на бумаге, что сведения о сделанном становятся более значимыми, чем само сделанное. Рассуждать об этом можно без конца — тем не менее в ходе бурных обсуждений проблем перенаселенности, загрязнения окружающей среды, нарушения экологического равновесия и опасности ядерной войны лишь немногие дают себе отчет в том, что великие страны стали на путь саморазрушения, оказавшись парализованными вследствие многочисленных внутренних противоречий и задыхаясь под горами бумаги. Даосская мораль из этой истории такова: люди, которые не доверяют друг другу и себе, обречены.

Из всего сказанного выше можно сделать еще один вывод. Ни индивид, ни общество не могут поднять себя над землей за шнурки от собственных ботинок, хотя люди постоянно говорят, что пришла пора сделать это. До тех пор пока мы прилагаем — физические или моральные — усилия, чтобы улучшить мир или себя, мы просто попусту растрачиваем энергию, которая при других условиях могла бы быть расходована на осуществление того, что *может* быть сделано. Здесь мы не будем углубляться в тонкости ситуации, в которой находимся. Скажем только, что не лишена привлекательности даосская точка зрения на эту

7 «Чжуан-цзы» 11, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 119.



проблему, согласно которой мы *должны* пойти на риск и начать доверять себе и другим. Не случайно Лао-цзы, описывая идеальное общество, делает оговорку, что «хотя у них имеется оружие, они не показывают его», ведь оружие, очевидно, является естественным продолжением зубов, когтей и панцирей. Даосское видение природы не было сентиментальным. Иногда оно допускает использование насилия, однако делает это не без сожаления, потому что:

> *Лучший воин не похож на воина;*
> *Лучший боец не впадает в ярость. [146а]*[8]

仁

В этом отношении конфуцианцы и даосы были единодушны. Ведь во главе всех добродетелей Конфуций поставил не праведность (*и*), а человечность (*жэнь*), которая представляет собой не столько благожелательность, как ее часто понимают, сколько способность быть всецело и искренне человеком — хотя это качество Конфуций отказывается определять во многом подобно тому, как Лао-цзы не желает определять Дао.

> Подлинная человечность требует выдающихся свершений, и поэтому путь к ней труден. Ты не можешь ухватить ее руками и не можешь приблизиться к ней, переставляя ноги. Тот, кто продвинулся к ней дальше других, тем самым может быть назван «истинным человеком». Но разве не трудно человеку приближаться к этому идеалу с помощью собственных усилий? Поэтому не удивительно, что если мерить людей по абсолютному стандарту праведности [*и*], найти подлинного человека нелегко. Если же мерить людей по обычным мирским стандартам, лучших из них вполне можно назвать праведными. . .

8 «Дао дэ цзин» 68, пер. *Ch'u Ta-kao (1)*, стр. 83.

Давно прошли те времена, когда можно было легко отыскать подлинного человека. Ведь только человек высших достоинств может достичь этого состояния. Поэтому он не критикует других людей за то, что не удается ему самому, и не обвиняет их в том, в чем они слабее его. . . Неподлинный человек не может долго жить в бедности, равно как и не может он долго оставаться зажиточным. Подлинный же человек счастлив и доволен тем, что живет в соответствии с принципами подлинной человечности, тогда как [заурядный] мудрец считает, что такая жизнь дает какие-то преимущества. . . Человек высших достоинств идет сквозь жизнь, не стараясь предначертать своих будущих действий и не ведая никаких запретов. Он просто в каждый конкретный момент решает, как лучше всего поступить. . . Люди, которые стараются быть добродетельными во всех отношениях, на самом деле крадут добродетель.[9]

Другими словами, подлинный человек

(*) Обращаю внимание на то, что в процитированном отрывке слова «человечность», «подлинный человек» и «человек высших достоинств» обозначают человеческое существо любого пола. Слово *жэнь*, человек, в китайском языке не имеет признаков рода. В будущем предлагаю всем переводчикам с китайского использовать в этом контексте слово «человек» вместо слова «муж». Ведь мы же, в конце концов, переводим китайское слово *жэнь* как «человечность», а не как «мужественность».

не является образчиком добродетельности, педантом или блюстителем нравов. Он понимает, что некоторые несовершенства так же необходимы для подлинной человеческой природы, как соль для приготовления вкусного блюда. С подчеркнуто праведными людьми невозможно жить, потому что они полностью лишены чувства юмора, не позволяют всестороннe проявиться своему человеческому естеству и подвергают опасности себя и других, не осознавая собственной тени. Как и все на-

9 «Ли-цзы» 32, пер. *Lin Yutang (2)*, стр. 830-835.



зойливые ханжи, они пытаются поместить мир в прокрустово ложе линейных предписаний и совершенно неспособны пойти на разумный компромисс. Во время войны они до смерти сражаются за безусловную капитуляцию и поэтому могут в угоду великому принципу стереть с лица земли все, что следовало бы при эгоистическом — и далеко не таком разрушительном — подходе захватить и использовать для собственного блага. Таким образом, в сфере политики *у-вэй* исповедует тот, кто не навязывает человеческому естеству чуждые ему законы и не сажает людей за решетку за «грехи», или преступления, в результате которых никто не пострадал. Доверие человеческой природе означает принятие ее хороших и плохих сторон — ведь разве можно полагаться на того, кто не признает своих слабостей?

В качестве примера давайте посмотрим, что случилось в Китае, когда в -221 году пришла к власти династия Цинь. Ее политические принципы были сформулированы вельможей Шаном из западной провинции Цинь еще в -360 году.

> Самыми почетными в государстве считались воинская служба и подвиги на войне. Даже знать императорского рода должна была подтверждать свое дворянское происхождение службой в армии. Придворные без воинского звания приравнивались к простым людям. Смысл этой политики был в том, чтобы воспитать «людей, которые смотрят на боевые подвиги, как волки на кусок мяса». «Если богатство и знатность можно получить только на поле битвы, то, услышав о приближающейся войне, люди будут поздравлять друг друга. Тогда у домашнего очага и на улице, за едой и за питьем все их песни будут о предстоящей войне». «Правитель, которому удается внушить людям любовь к войне, становится царем царей»...

Чтобы ввести в действие новые законы, население было разбито на небольшие общины по пять-десять семей в каждой,

где от каждого требовалось следить за представителями других общин и доносить на них. Если подозрения доносчика подтверждались, его заслуги приравнивались к победе над врагом на поле брани. Укрывание преступника наказывалось с той же строгостью, что и сдача в плен во время боя.

(*) *Hu Shih*, стр. 43. — Одним из наименее спонтанных действий, предпринятых мной для завершения этой книги, был поиск источников, из которых Алан брал цитаты, по именам их авторов и номерам страниц. Он никогда не оставлял заметок, что это были за книги и где их можно было найти — по крайней мере на бумаге. Я признателен друзьям-эрудитам и знающим библиотекарям, которые в течение прошедших месяцев помогли мне отыскать источники всех цитат, кроме одной. Я решил прекратить поиски этой последней книги, просто чтобы показать, что незамкнутая окружность более реалистична и не столь абстрактна. Ху Ши написал столько различных версий обзора исторических событий в Древнем Китае, как по-английски, так и по-китайски, что Алан, возможно, набрел на эту цитату в самом труднодоступном месте — или же в самом очевидном. Как бы то ни было, нам не удалось найти ее ни в одной из англоязычных книг Ху Ши, которые были в нашем распоряжении, и ни в одной из статей Ху Ши, которые печатались в имеющихся у нас сборниках и периодических изданиях. И все же мы убеждены в том, что эти слова принадлежат именно Ху Ши. Специалисты-историки при желании и без труда найдут источник цитаты, тогда как многим другим читателям он, скорее всего, не понадобится.

Когда я учился в старших классах, мой отец, знавший и почитавший Ху Ши, однажды представил меня ему. Помню, как Ху одобрительно погладил меня по голове, когда я гордо продекламировал наизусть отрывок из его работы, которую мы проходили на уроках китайской литературы. Спасибо тебе, дядюшка Ху, за цитату, которая появилась в этой книге!

После того как государство Цинь с -360 до -221 года завоевало весь Китай, император Цинь-ши Хуан-ди до того распоясался, что приказал сжечь все книги, которые не имели отношения к практическим делам, и провозгласил, как Гитлер, что основанная им династия просуществует тысячу лет. Однако, когда в -210 году он умер, народ восстал под руковод-



ством Лю Бана, который стал императором Хань Гао-цзы, основателем династии Хань, которая правила страной с коротким перерывом в течение четырехсот лет (с -200 до +200).

> Когда революционная армия Лю Бана с триумфом вошла в столицу, он собрал старейшин и провозгласил, что знает, как долго они страдали под игом империи Цинь и что теперь он отменит все строгие законы. Затем он сказал, что «начиная с этого времени будут соблюдаться только три основных закона, а именно: человекоубийство будет караться смертью, а за нападение и кражу будет устанавливаться наказание, в соответствии с обстоятельствами каждого конкретного случая».

Сразу же провозглашенная политика избавления народа от гнета предшествовавшего авторитарного правительства сознательно проводилась в жизнь государственными деятелями империи Хань.

На втором году существования империи, в -201 году, один из великих полководцев революции генерал Цао был назначен губернатором густонаселенной и экономически развитой провинции Ци на восточном побережье страны. Генерал выбрал своим главным советником старого философа. Этот мудрец был последователем Лао-цзы и поведал правителю, что лучший способ управлять великой провинцией, насчитывавшей семьдесят городов, состоит в том, чтобы не делать ничего и предоставить людям свободу. Губернатор преданно следовал совету даоса в течение девяти лет. Люди зажили хорошо, и его правление было признано лучшим в империи. Когда в -193 году он был назначен премьер-министром всей страны, он начал исповедовать свою философию на национальном уровне. [10]

10 Там же, стр. 44-45.

Когда в -179 году на престол взошли император Вэнь Ди и его супруга-даоска Доу, они отменили ответственность семьи за преступление, совершенное одним из ее членов, наказание нанесением телесных увечий и налоги за торговлю с другими странами. Они уменьшили налоги на землю до тридцатой части урожая и всячески пытались прекратить военные действия, которые время от времени начинались на окраинах империи. Императрица Доу убедила всех придворных изучить Лао-цзы, что не мешало бы сделать и современным монархам Китая, России и Соединенных Штатов.

Чем больше ограничений и запретов действует в
империи,
Тем беднее становятся люди.
Чем более острые орудия труда имеются у населения,
Тем чаще между ними случаются потасовки.
Чем более в народе развиты искусства и ремесла,
Тем больше оригинальных вещей производят
умельцы.
Чем больше законов и предписаний издается в
стране,
Тем больше появляется преступников и
нарушителей. [146b][11]

Теперь возникает вопрос, можно ли сознательно развить в себе способность действовать согласно принципу *у-вэй*, можно ли преднамеренно научиться следовать Дао — при помощи духовной практики или психологических упражнений сродни йоге или *цо-чань* (по-японски, *дза-дзэн*). Практики подобного рода были распространены среди людей, которых Крил назвал *сянь*-даосами и о которых более подробно мы поговорим в следующей главе. Возможно, именно под влиянием буддизма



11 «Дао дэ цзин» 57, пер. *Ch'u Ta kao (1)*, стр. 72, с изм. автора. «Оригинальные вещи» — это, надо полагать, предметы наподобие тех, которые можно приобрести в магазинах подарков.



и других индийских систем духовного развития эти даосы увлеклись контролем дыхания, сексуальной йогой, алхимией и медициной, ставя своей целью достижение бессмертия. Они основали религиозную организацию наподобие христианской церкви, которая имела монастыри и священников, назначаемых высшим духовенством. Однако ни Лао-цзы, ни Чжуан-цзы не проявляли никакого интереса к бессмертию, и если и высказывались о формальной медитации и приобретении необычных психических способностей, то делали это крайне редко.

> Подлинные люди былых дней не ведали любви к жизни и не питали отвращения к смерти. Вхождение в жизнь не давало им повода для радости, а уход из нее не побуждал их противиться своей судьбе. Они приходили и уходили безмятежно. Они не забывали, каким было их начало, и не задумывались, каким будет их конец. Они принимали [свою жизнь] и наслаждались ею; они забывали [страх смерти] и возвращались [в состояние до начала жизни]. Таким образом, в них не было стремления противопоставлять небесному человеческое и тем самым оказывать сопротивление Дао. [107а][12]

Надо полагать, что Чжуан-цзы просто наслаждается существованием в гуще событий и не пытается изобрести искусственный метод развития духовных способностей, чтобы с его помощью вознестись над круговоротом жизни и смерти.

> У вас хватило мужества родиться, и вы довольны. Тело подвержено многочисленным изменениям, которые никогда не прекращаются, но разве это не дает нам возможность радоваться непрестанно? Поэтому мудрец находит наслаждение в том, что объемлет в

12 «Чжуан-цзы» 6, пер. *Legge (1)*, стр. 286.

себе вещи и от чего невозможно отстраниться. Он почитает безвременную смерть и счастливую старость, свои начало и конец в равной мере благими, и в этом другие люди подражают ему. Если мудрец обладает такими достоинствами, что уж и говорить о достоинствах того, от чего зависят вещи и из чего проистекают перемены [то есть Дао]![107b][13]

Другими словами, в действительности все, что обычно считается ненадежным, непредсказуемым, опасным и даже враждебным миром — включая сюда и наши неконтролируемые эмоции и внутренние ощущения, — это и есть мы сами. И даже чувство, что это *не* так, в свою очередь является частью того, что это так. Так, с точки зрения древних даосов-созерцателей (как их называет Крил), всякое преднамеренное развитие *у-вэй* представляется противоречивым. Выражаясь словами Чжуан-цзы, скажем, что подобная практика будет напоминать «барабанный бой в ходе поисков беглеца», или, как позднее говорили чань-буддисты, «дорисовывание ножек змее». Вслед за Лао-цзы («Дао дэ цзин», гл. 38) мы можем сказать: «Высший *у-вэй* не стремится быть *у-вэй* и поэтому есть подлинный *у-вэй*». Чтобы понять это, нужно пережить интуитивное постижение, а для этого недостаточно просто следовать некоторой системе духовных упражнений. По аналогии с этим, человеку не нужно проходить специальную подготовку, чтобы понять идею представления трехмерных изображений с помощью непрерывных и пунктирных линий, изображающих видимые и невидимые грани. Достаточно один раз объяснить ему, как следует смотреть на такие рисунки, и после этого он будет не просто знать о том, что на них представлены трехмерные объекты, но и фактически видеть их такими.

Как же, в таком случае, нам следует поступить с освященными веками практиками медитации в индуизме, буддизме,

13 Там же, стр. 291, с изм. автора.



сянь-даосизме и мусульманском суфизме, которые ставят своей целью развитие сверхъестественных способностей и космического сознания? Если мы посмотрим на ранние чаньские писания династии Тан (+618 — +906), не упуская из виду, что чань в те времена был сплавом даосизма и буддизма, у нас не останется сомнений в том, что такие мастера чань, как Сэн-цань, Хуэй-нэн, Шэнь-хуэй, Ма-цзу и даже Линь-цзи не только не акцентировали внимание на занятиях медитацией, но зачастую отвергали их как всецело неуместные. Они делали акцент на непосредственном интуитивном прозрении, которое наступает в результате «прямого указывания» (*чжи-чжи*) со стороны наставника во время *вэнь-да*, когда ученик задает вопросы и получает на них ответы. В ходе такого общения постигший суть вещей просто показывает ее тому, кто еще не постиг, — причем зачастую невербальными средствами, не столько объясняя, сколько непосредственно выявляя ее.[14]





14 Рассуждая подобным образом, я отдаю себе отчет в том, что, с точки зрения современных педантичных последователей «дзэн буддизма отсиженных ног», являюсь презренным отступником, поскольку для них *дза-дзэн* (сидячий дзэн) и *сэссин* (длительный период последнего) являются *sine qua non* [Буквально, «без чего нет» (лат.). Здесь: «непременное условие». — *Прим. перев.*] пробуждения (или просветления), как оно понимается в их духовной традиции. Моя точка зрения по этому поводу была сурово раскритикована в книге *Kapleau (1)* (стр. 21—22, 83—84), хотя единственный ранний дзэнский текст, который он приводит в подтверждение своего мнения, взят из «Хуан бо дуань цзи чань ши ван лин лу» (до +850): «Когда практикуешь контроль ума [*цо чань*], прими надлежащую позу и оставайся в полном покое, не позволяя никаким проявлениям сознания возмущать твою безмятежность» (пер. в *Blofeld (1)*, стр. 131). Учитывая большое внимание, которое уделяли *дза-дзэн* в более поздние времена, странно, что Хуан бо не говорит о нем больше ничего. Читатель, которого интересует полемика на эту тему, может обратиться к «Тань цзин» Хуэй-нэна (пер. *Chan Wing-tsit (1)* или *Yampolsky (1)*, особенно гл. 19), к «Шэнь хуэй хо чжан и-цзи» (пер. *Gernet (1)*, особенно разд. 1.111), или к «Гу-цзунь сюй юй лу» Ма-цзу (пер. *Watts (1)*, стр. 110). Обзор мнений более поздних наставников содержится в книгах *Hu Shih* и *Fung Yu lan (1)*, т. 2, стр. 396—406. Все материалы по этому вопросу подтверждают мнение о том, что чаньские мастера времен династии Тан не одобряли



С другой стороны, те, кто понимают Дао, получают удовольствие, подобно кошкам, от возможности посидеть и посозерцать без конкретной цели. Однако когда кошке надоедает сидеть, она отправляется на прогулку или начинает охоту на мышей. Она не принуждает себя сидеть как можно дольше из принципа и не соревнуется с другими кошками в том, кто просидит на одном месте дольше, — если, конечно, нет реальной причины, чтобы не двигаться, такой, например, как желание поймать птичку. Даосы-созерцатели будут с удовольствием сидеть вместе с йогами и последователями дзэн до тех пор, пока это им приятно, однако когда природа скажет нам, что мы «пытаемся толкать реку», мы встанем и займемся чем-то другим или же просто погрузимся в сон. Какая-либо другая линия поведения, очевидно, продиктована духовной гордыней. Даосы считают медитацию «практикой» лишь в том смысле слова, в котором принято выражаться, что врач «практикует» медицину. При этом даосы не стремятся подчинить или перестроить вселенную с помощью физических или волевых усилий, поскольку их искусство не подразумевает ничего, кроме разумного следования потоку событий. Медитация, или созерцание, не ставит перед собой прямой цели пробудить этот разум, однако раз-

---

использование медитации *в качестве средства* для достижения подлинного озарения (*у*, или *сатори* по японски). Я также получил одно подтверждение правильности своей точки зрения в частных разговорах с Д.Т.Судзуки и Р.Х.Блайсом, которые видели в обязательных занятиях «дза-дзэном отсиженных ног» навязчивый предрассудок современной практики дзэн. Именно по этой причине Шестой патриарх чань-буддизма Хуэй нэн (ум. +713) определил свою традицию как «мгновенную школу». Современные квазипротестантские буддисты иронизируют, называя его школу «растворимым дзэн» (по аналогии с растворимым кофе) [Словосочетание *instant coffee* (растворимый кофе) буквально может быть переведено с английского как «мгновенный кофе». — *Прим. перев.*] — словно значимость вдохновения или интуиции измеряется количеством времени и энергии, которые были затрачены на их достижение. Но разве ребенку нужно много времени, чтобы понять, что огонь жжет?



вивает его косвенно. Между тем цель и смысл созерцания только в том, чтобы слышать, как в ночной тиши

Звук падающих капель
Говорит, о чем я думаю.

> Его сознание свободно от мыслей. Выражение его лица спокойно и безмолвно. Его чело лучится простотой. Он холодный, как осень, и теплый, как весна, ибо его гнев и радость случаются так же естественно, как смена времен года.[15]

Следует также понять, что *у-вэй* не сводится к надуманным причудам, с помощью которых самовыражаются люди, стремящиеся продемонстрировать свою независимость от общественных условностей. Ведь эти люди, в действительности, неявно следуют общественным условностям так же рабски, как и любой другой консерватор, — используя их как руководство к тому, что *не* нужно делать. Когда даосизм и Дзэн впервые вошли в моду на Западе, среди молодых людей было распространено подобное неглубокое понимание этих учений. Между тем даосы-созерцатели действительно занимаются сидячей медитацией, однако делают это не с эгоистической целью улучшить себя. Их увлеченность медитацией лучше объяснить тем, что они интуитивно поняли невозможность действия вопреки Дао и теперь просто «погружаются в то, чего вещи не могут избежать» [108b].

Даосы-созерцатели медитируют во имя радости самой медитации — чтобы ощущать свое дыхание, видеть солнечный свет на полу, слышать завывание ветра и кукареканье петухов вдалеке, внимать безмолвию и всему тому, что воинственные активисты Востока и Запада с их настойчивой целеустремленностью, увы, научились презирать. Такая медитация представляет собой *инь*-ский аспект даосской жизни, однако эта жизнь

---

15 «Чжуан цзы» 6, пер. *Fung Yu-lan (3)*, стр. 113, с изм. автора.

не исключает — когда приходит время — и *ян*-ского аспекта, и поэтому активные виды деятельности, например ритмичные и плавные движения *тай-цзи-цюань*, пользуются у даосов не меньшим успехом, нежели занятия сидячей медитацией.[16]

Один из критиков Чжуан-цзы, Гэ Хун (ок. -300), указывал, что Чжуан-цзы предлагает интуитивный путь понимания Дао, который не требует целенаправленного выполнения «духовных упражнений». Гэ Хун называет путь Чжуан-цзы «всего лишь разговорами» (*цинь-тань*), тогда как его современные единомышленники назвали бы этот путь «чистой теорией» или, как теперь модно выражаться, «путешествием головы» (head trip). Гэ Хун говорит: «Чжуан-цзы утверждает, что жизнь и смерть — одно и то же. Он восхваляет смерть как великий покой и приравнивает усилия, направленные на продление жизни, к угодническому служению. Такая точка зрения удалена от учения *шэнь-сянь* (бессмертных святых) на миллионы миль».[17]

Ближе всего Чжуан-цзы подходит к описанию метода достижения Дао в отрывке, который он вкладывает в уста мудреца Нюй-цзюй, которым, как предполагается, была женщина:

> **О**днажды жил Бу Лян И, который обладал талантом мудреца, но не имел Дао. Я же имею Дао, но не обладаю никакими талантами. [Так может выразиться только женщина!] У меня возникло желание наставить его, чтобы он стал подлинным мудрецом. Преподать Дао мудрости тому, у кого есть талант, казалось бы,

---

16 Западный аналог *тай-цзи-цюань* представить себе трудно. Отчасти танец, отчасти физическое упражнение, а отчасти замедленный поединок, *тай-цзи-цюань* не может быть по праву назван чем-то одним, но представляет собой скорее «иллюстрацию утонченного даосского принципа, известного под названием *у вэй*. . . который предполагает действия без усилий, движение в соответствии с окружающей природой. . . и лучше всего может быть понят из наблюдения за течением воды» (*Huang (1)*, стр. 2).

---

17 *Creel (1)*, стр. 22.



дело совсем не сложное. Но не тут-то было. Мне пришлось неоднократно повторять свои слова, и только на третий день он смог презреть мирские вещи [то есть беспокойство по поводу своего положения в мире, из-за приобретения и потери]. После того как он презрел мирские вещи, я продолжала наставлять его, и на седьмой день он смог отвернуться от внешних объектов [как от независимых сущностей]. После того как он отверг все внешние объекты, я продолжала поучать его, и только на девятый день он преуспел, отринув собственное существование [в качестве отдельного эго]. Когда он отринул собственное существование, он достиг просветления. Когда он достиг просветления, он смог пережить видение Единства. Когда он пережил видение Единства, он оказался в состоянии преодолеть разграничение между прошлым и настоящим. Когда он преодолел разграничение между прошлым и настоящим, он вошел в сферу, где не было ни жизни, ни смерти. Тогда для него прекращение жизни больше не означало смерти, а продолжение жизни ничего не прибавляло к его существованию. Он мог следовать чему угодно, он мог получать что угодно. Для него все пребывало в состоянии распада, все пребывало в состоянии становления. Эту стадию называют безмятежность среди беспокойства. Безмятежность среди беспокойства означает совершенство. [109—108а][18]

У Ле-цзы есть схожий пассаж, в котором он повествует о том, как он учился ходить по ветру или, как бы мы теперь сказали, ходить по воздуху. Любопытно, что в этом отрывке дням соответствуют годы, а учитель не говорит вообще ничего.

18 «Чжуан цзы» 6, пер. *Fung Yu lan (3)*, стр. 119-120.

По прошествии семи лет произошла еще одна перемена. Я позволил разуму рассуждать, о чем он пожелает, однако он больше не размышлял о правильном и неправильном. Я позволил своим устам говорить, о чем они пожелают, однако они больше не говорили об обретении и утрате... К концу девяти лет разум предоставил свободу своим проявлениям, а уста — свободу своим речам. О правильном и неправильном, об обретении и утрате я не имел ни малейшего представления ни в отношении себя, ни в отношении других... Внутреннее и внешнее слились в нерасторжимое Единство. После этого не было больше различия между оком и ухом, ухом и носом, носом и ртом — все было одним и тем же. Мой разум замерз, плоть и кости слились воедино, а тело медленно растворялось. Я совершенно не осознавал, где пребывает мое тело и что находится у меня под ногами. Ветер уносил меня то в одну сторону, то в другую, и я чувствовал себя подобно высохшей соломинке, подобно листу, сорвавшемуся с дерева. В действительности, было непонятно, я ли иду по ветру или же ветер идет по мне.[19]

Эти цитаты говорят нам, что *у-вэй* напоминает состояние сознания в сновидении — парение, — когда ощущению реального физического мира недостает твердости и конкретности, которые обычно придает ему наш здравый смысл.

Однажды мне, Чжуан-цзы, приснилось, что я был бабочкой, — бабочкой, которая порхала вокруг и наслаждалась полетом. Я не знал тогда, что на самом деле я — Чжуан-цзы. Внезапно я проснулся, и вне

19 «Ле-цзы» 2, пер. *L. Giles (1)*, стр. 40-42. Несомненно, в этом отрывке Ле-цзы выражает свое состояние с помощью метафор, и поэтому такие его высказывания, как «мой разум застыл», «тело медленно растворялось» и «я шел по ветру» не следует понимать буквально.



всяких сомнений снова стал Чжуан-цзы. Однако до сих пор я не могу понять, действительно ли я — Чжуан-цзы, которому снилось, что он — бабочка, или же я — бабочка, которой снится, что она — Чжуан-цзы. [111b][20]

И еще:

Откуда мне знать, что любовь к жизни — не заблуждение? Откуда мне знать, что тот, кто боится смерти, не похож на человека, который ушел из дому, когда был молод, и поэтому не желает возвращаться?.. Откуда мне знать, что умершие не сожалеют о своей прошлой привязанности к жизни? Ведь те, кому ночью снился карнавал, могут утром рыдать и причитать. Те же, кому снилось, что они рыдали и причитали, могут утром отправиться на охоту. Когда они видят сон, они не ведают, что это сон. В своем сне они могут даже заниматься толкованием снов! И лишь когда они просыпаются, они понимают, что это был всего лишь сон. Мало-помалу приближается великое пробуждение, и когда оно наступит, мы узнаем, что вся наша жизнь — не что иное, как великий сон. Однако все это время глупцы думают, что на самом деле они не спят и вполне дают себе отчет в том, что с ними происходит. В своей жизни они находят множество способов разделения людей на принцев и конюхов. Как это глупо! И Конфуций и вы — все вы пребываете во сне. Когда я говорю, что вы спите, я тоже сплю![110a][21]

Чувство, что мир подобен сновидению, посещает также последователей индуизма и буддизма. Основным источником этого чувства является осознание мимолетности мира, а не эпистемологические и гносеологические рассуждения о

20 «Чжуан-цзы» 2, пер. *Fung Yu-lan (3)*, стр. 64, с изм. автора.

21 «Чжуан-цзы» 2, пер. *Fung Yu-lan (3)*, стр. 61-62.



познании и истине, хотя эти рассуждения приходят позже. По мере того как истекают годы, человеку становится все очевиднее, что в основе вещей нет никакой субстанции. С годами кажется, что время проходит быстрее, и я начинаю осознавать, что твердые тела ведут себя так же, как жидкие: люди и вещи становятся похожими на игру света и тени или мелкую рябь на поверхности воды. Если сделать замедленную съемку растений и цветов, а затем быстро просмотреть полученный фильм, нам покажется, что они появляются и исчезают, как жесты земли. Если бы мы могли подобным образом снять цивилизации и города, горы и звезды, они бы показались нам загорающимися и угасающими искрами или инеем, образующимся и тающим на поверхности планеты. Причем, чем больше скорость просмотра, тем больше нам будет казаться, что мы видим не столько последовательность сменяющихся объектов, сколько движения и видоизменения чего-то одного — напоминающего волну на поверхности океана или танцора на сцене. Подобно этому, то, что кажется под микроскопом множеством пластиковых палочек или шипов, невооруженным глазом воспринимается как нежная кожа девушки. В первом приближении можно сказать, что мистицизм есть постижение того, как что-то одно делает все. Даосы выражают эту идею более тонко, формулируя ее так, чтобы не создалось впечатления, что это «что-то одно» — то есть Дао — вынуждает или заставляет происходить события.

Современные западные философские традиции, как правило, не одобряют такого видения мира, при котором он как бы пребывает во сне. Возможно, подобное отношение связано с тем, что жить во сне означает быть несущественным, а с мнениями несущественных людей в нашем обществе никто не считается. Все слышали расхожую фразу о том, что человеческая жизнь ценится в Китае очень дешево. Конечно же дело в том, что людей там хоть отбавляй. Ведь мы все становимся менее чувствительными по мере того, как численность населения возрастает, и средства массовой информации продолжают ежедневно знакомить нас со статистикой несчастных случаев. Никто,



однако, еще не установил зависимость между нравственностью людей и их метафизическими и религиозными убеждениями. Люди, почитающие себя существенными, начинают важничать, и тогда иметь дело с ними чрезвычайно трудно. Не следует забывать также, что святая инквизиция оправдывала пытки и сожжения глубокой заботой о судьбах бессмертных душ еретиков.

Зачастую может показаться, что боль является мерой реальности, поскольку я не помню, чтобы во сне мне когда-либо приходилось переживать физическую боль, кроме случаев, когда эта боль имела вполне реальную физиологическую причину. Таким образом, бытует мнение, что те, кто верит в иллюзорность материи, сталкиваются с трудностями, когда им нужно убедить других в нереальности физических страданий.

Жил да был раз целитель из Дальне.
Он сказал: «Хотя боль нереальна,
Когда жаркий огонь
Обжигает ладонь,
Как ненавижу я то, что мне больно!»

Однако тело человека содержит так много пустого пространства, что его весомые элементы могут поместиться на острие иглы, и поэтому кажущееся постоянство тела — это иллюзия, возникающая вследствие быстрого движения ее мельчайших частей. По аналогии с этим вращающийся пропеллер кажется нам со стороны неподвижным цельным диском. Не исключено, что физическая боль — это всего лишь «общественная условность», поскольку мы знаем, что в качестве эффективного обезболивающего средства локального действия может применяться внушение других условностей, называемое гипнозом.

Давайте попытаемся вообразить себе вселенную, сферу существования или поле сознания, в котором будут отсутствовать крайности, которые мы называем болью или ужасами. И хотя живущий там счастливчик сможет проводить дни, месяцы и

годы в приятных и удобных условиях, он всегда будет в глубине души предчувствовать, что какая-то боль все же возможна. Она всегда маячит где-то вдалеке, и он знает, что ему повезло, тогда как все окружающие вынуждены страдать. Все переживаемое и осознаваемое, очевидно, принадлежит широкому спектру вибраций, который построен так, что его крайности, подобно *инь* и *ян*, неявно идут вместе. Когда мы разделяем магнитный брусок на две части, чтобы отделить северный полюс от южного, мы обнаруживаем, что каждая из полученных частей обладает собственными северным и южным полюсами. Таким образом, трудно вообразить вселенную без контраста удовольствия и страдания. Во многих обществах люди отказались от страданий, коими долгое время были физические пытки, а с помощью медикаментов значительно уменьшили боль при хирургических операциях. Однако место этих страданий заняли новые ужасы, тогда как на фоне человеческой жизни всегда маячит призрак смерти.

Таким образом, проникая в глубинную природу наших чувств, мы понимаем, что не желаем иметь — и фактически не можем себе вообразить — вселенную без этих противоположностей. Другими словами, до тех пор, пока мы стремимся к переживаниям, которые мы считаем приятными, мы тем самым подразумеваем и одновременно порождаем их противоположность. Поэтому и буддисты и даосы говорят о мудреце, у которого нет желаний, хотя даосы называют его также человеком, чьи «гнев и радость случаются так же естественно, как смена времен года». В этой фразе таится ключ к решению проблемы. Ведь можем ли мы вообще не желать? Попытки избавиться от желания, очевидно, представляют собой желание не желать.[22]

---

22 Разумеется, буддисты первыми обнаруживают это, однако мало кто знает, что буддизм — это не раз и навсегда сформулированная догма, а диалог, отдельные реплики которого перемежаются экспериментами. Таким образом, Будда не навязывал своим ученикам мнения, что избавление от страданий достигается путем искоренения желания (*тришна*). Он просто предлагал им это утверждение в качестве рабочей



Каждая совокупность действий, направленных на подавление желаний, очевидно, противоречит духу *у-вэй* и подразумевает, что «я» представляю собой независимо действующее лицо, которое может либо подчинить себе желания, либо подчиниться им.

Между тем следование *у-вэй* подразумевает свободное парение в круговороте спонтанно возникающих переживаний и чувств. Оно напоминает движение мяча, брошенного в горный поток, хотя на самом деле при этом нет никакого мяча, кроме волн и вихрей на поверхности воды. Это свободное парение называют «течением вместе с мгновением», хотя оно может случиться лишь тогда, когда человек ясно видит, что в действительности никакое другое состояние невозможно, поскольку нет ни одного переживания, которое не происходило бы *сейчас*. Такое течение-в-настоящем (*nunc fluens*) и есть Дао, и когда это становится ясным, многочисленные проблемы исчезают без следа. Ведь до тех пор, пока существует представление о нас, как о ком-то отличном от Дао, между «мной», с одной стороны, и «переживаниями», с другой, то и дело возникают всевозможные напряжения. При этом никакие действия, никакие усилия (*вэй*) не избавляют нас от напряжения, возникающего вследствие разделенности знающего и известного, равно как никто не может дуновением развеять тьму. Ее может рассеять только свет, или интуитивное понимание. Как в случае мяча в потоке, при движении вниз нет сопротивления движению вниз, при движении вверх нет сопротивления движению вверх. Того, кто сопротивляется, быстро укачивает.

> Пьяница, свалившийся с повозки, может больно ушибиться, но он не умрет. Кости у него такие же, как у других людей, однако он переживает это событие не

гипотезы для начала экспериментов. При этом он, конечно, прекрасно знал, что каждый, кто приступит к экспериментам, окажется в замкнутом кругу, когда следование основному принципу буддизма приведет его к пониманию, что желание ничего не желать также есть желание. К этому-то, вне всяких сомнений, Будда и стремился.

так, как они. Его дух пребывает в безопасности. Он не осознает, что едет в повозке, равно как и не осознает, что вывалился из нее. Ни страх, ни представления о жизни и смерти не могут проникнуть в его сердце, и поэтому он не страдает от столкновения с объективными сущностями. Если такую безопасность можно получить от вина, то что уж и говорить о безопасности, которую дает Спонтанность![106b][23]

Здесь мы имеем дело с одним из очаровательных преувеличений Чжуан-цзы, смысл которого становится понятнее, когда мы знакомимся с другим отрывком, где он проводит различие между *у-вэй* и умеренностью, или следованием по срединному пути.

И хотя нам может показаться, что середина между достойным и недостойным — хорошее место, в действительности это не так, потому что, пребывая здесь, вы не оберетесь хлопот. Все будет обстоять совершенно иначе, если вы станете на Путь, приобщитесь к его Добродетели, а затем, обращаясь то драконом, то змеей, пуститесь парить и скитаться, не придерживаясь одного пути, меняясь день ото дня, не внимая ни хвале, ни осуждению. Взмывая вверх и погружаясь вниз, вы будете почитать одну только гармонию мерилом своего совершенства. Вы будете парить и скитаться вместе с источником десяти тысяч вещей, обращаясь с ними, как подобает обращаться с вещами, и не позволяя им обходиться с собой, как с вещью, — как при этом вы можете навлечь на себя неприятности?[99a][24]

Чжуан-цзы еще раз высказывается по этому поводу далее в той же главе:

23 «Чжуан цзы» 19, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 232, с изм. автора.

24 «Чжуан-цзы» 20, пер. в *Watson (1)*, стр. 209 210.



> Обратите внимание на мои слова! Что касается тела, лучше всего дать ему возможность следовать вещам. Что касается эмоций, лучше всего предоставить им полную свободу. Следуя вещам, вы перестаете отделять себя от них. Предоставляя эмоциям полную свободу, вы никогда не соскучитесь. [99b][25]

Однако будет не лишним еще раз подчеркнуть, что «вы» никогда не сможете следовать «вещам», если вы не поняли, что в действительности другой альтернативы нет, поскольку вы и вещи — это один и тот же процесс, текущее-в-настоящем Дао. Ощущение, что между вами и вещами есть различие, также относится к этому процессу. Делайте, что хотите, вы не можете устранить это ощущение. Не делайте, чего хотите, вы все равно не можете устранить это ощущение. Существует только поток и его разнообразные завихрения: волны, пузыри, брызги, водовороты и омуты — причем этот поток *есть* вы!

На этом можно было бы остановиться — если бы не одно обстоятельство: на все сказанное выше современная аудитория, как правило, реагирует целым шквалом вопросов. Вместо того чтобы реально пережить течение-в-настоящем — после чего все само по себе прояснится, — люди желают вначале получить всевозможные предварительные гарантии того, что это безопасно и полезно. Кроме того, люди хотят узнать, «работает» ли такое понимание в качестве жизненной философии. Разумеется, работает, и даже очень эффективно! Ведь сила, или добродетель (*дэ*), возникает спонтанно — или, как сказали бы христиане, не по нашей воле, а по милости Господней. Ведь, если вы постигли, что вы — Дао, вы непроизвольно начинаете проявлять его магию, однако магия, как и милость, относится к вещам, на которые никто не может претендовать. Лао-цзы выразился так: «Когда свершаются добрые дела, Дао не претендует на них».

---

25 Там же, стр. 216.

善為士者不武善戰者不怒善勝
敵者不與善用人者為之下 [a:155]

上仁為之而無以為上義為之而
有以為上禮為之而莫之應則攘
臂而扔之 [b:156]

大道廢有仁義慧智出有大偽六
親不和有孝慈國家昏亂有忠臣 [c:160]

五色令人目盲五音令人耳聾五
味令人口爽 [d:170]

善為士者不武善戰者不怒
[a:124

天下多忌諱而民彌貧民多利器
國家滋昏人多伎巧奇物滋起法
令滋彰盜賊多有
[b:129]

上德不德是以有德下德不失德
是以無德上德無為而無以為下
德為之而有以為
[c:154]

大成若缺其用不弊大盈若沖其
用不窮大直若屈大巧若拙大辯
若訥
[d:155]

天下莫柔弱於水而攻堅強者莫之能勝

[a:84]

將欲取天下而為之吾見其不得已天下神器不可為也為者敗之執者失之

[b:90]

道常無為而無不為

[c:115]

小國寡民使有什伯之器而不用使民重死而不遠徙雖有舟輿無所乘之雖有甲兵無所陳之使人復結繩而用之甘其食美其服安其居樂其俗鄰國相望雞犬之聲相聞民至老死不相往來

[d:119]

道常無為而無不為 [a:77]

重為輕根靜為躁君 [b:78]

無名天地之始有名萬物之母故常無欲以觀其妙常有欲以觀其徼此兩者同出而異名同謂之玄玄之又玄衆妙之門 [c:81]

上善若水水善利萬物而不爭處衆人之所惡故幾於道 [d:84]

譬道之在天下猶川谷之於江海 [e:84]

江海所以能為百谷王者以其善下之故能為百谷王 [f:84]

[illegible] 4]

我無為而民自化我好靜而民自
正我無事而民自富我無欲而民
自樸
[a:66]

道生一一生二二生三三生萬物
[b:69]

道可道非常道
[c:74]

大道汜兮其可左右萬物恃之而
生而不辭功成不名有衣養萬物
而不為主
[d:76]

有物混成先天地生寂兮寥兮獨
立不改周行而不殆可以為天下
母吾不知其名字之曰道
[e:77]

老子

不出戶知天下 [a:52]

知其雄守其雌為天下谿為天下
谿常德不離 [b:54]

天下皆知美之為美斯惡已皆知
善之為善斯不善已故有無相生
難易相成長短相較高下相傾音
聲相和前後相隨 [c:55]

三十輻共一轂當其無有車之用
埏埴以為器當其無有器之用鑿
戶牖以為室當其無有室之用故
有之以為利無之以為用 [d:55]

ГЛАВА 5





Дэ — добродетель

По аналогии с утверждением, что описанное Дао не есть подлинное Дао, можно сказать, что *дэ* (добродетель или добродетельность) как пример для подражания или предписание не есть подлинная *дэ*. Давайте напомним себе, что в основе даосизма лежит постижение того, что описание мира входит в состав подлинного мира, но не совпадает с подлинным миром. Как путь созерцания, это означает осознавать жизнь, не думая о ней, а затем продолжать осознавать ее даже во время мышления — так, чтобы мысли не путались с реальностью. Это звучит противоречиво лишь до тех пор, пока человек не пережил этого сам, следуя, например, указаниям, которые даны в конце второй главы.

Дэ есть постижение и выражение Дао в реальной жизни, однако оно не подразумевает добродетель в смысле высокой нравственности. Добродетель в данном случае больше напоминает целительные свойства растения — близкие к силе и даже магии, если под магией понимать чудесные и благоприятные события, происходящие спонтанно. Выражаясь на богословском языке, можно сказать, что *дэ* есть то, что случается «по милости Божьей», а не в результате человеческих усилий, хотя при этом и не подразумевается никакое вмешательство в течение природы. Мы можем назвать *дэ* добродетельностью (vir-



tuality), как это слово использовалось Уильямом Сакстоном — в смысле обладания силой или способностью — или же как оно использовалось Сэром Томасом Брауном, который сказал: «В одном зерне пшеницы пребывает добродетельность многих других зерен, ибо из него подчас вырастает сотня колосьев». Таким образом, *дэ* изначально присутствует в «чудесных» свойствах растений, в строении глаз и ушей, в кровообращении и строении нервной системы — поскольку все это возникает без нашего сознательного вмешательства. Поэтому в тех культурах, где принято ограничивать определение «я» умением управлять сознательным вниманием, все эти проявления приписывают внешнему Богу или же «бессознательному механизму» (*dei ex machina*).

Однако для даосов *дэ* не подразумевает ничего, кроме наших естественных проявлений, ведь «обычное сознание (*син*) и есть Дао». Кроме того, *дэ* — это необычная и поэтому примечательная естественность мудреца, его спонтанное не-само-сознательное умение вести общественные и практические дела, которое Джон Лилли назвал «контроль случайностей».

仁

Высшая добродетель (дэ) [преднамеренно] не
добродетельна,
И поэтому есть добродетель.
Низшая добродетель не перестает быть
добродетельной,
И поэтому не есть добродетель.
Высшая добродетель не прибегает к силе,
Однако ничто не остается несделанным.
Низшая добродетель использует силу,
Однако ничего не достигает. [146c][1]

Однако *дэ* обычно остается незамеченным в силу своей очевидности и повседневности — ей присуща некая духовная маска, или анонимность, которая напоминает защит-

1 «Дао дэ цзин» 38, пер. автора.

ную окраску, непреднамеренно появляющуюся у птиц или бабочек.

Величайшее совершенство кажется несовершенным;
Но использовать его можно без конца.
Величайшая полнота кажется пустой;
Однако польза от нее безгранична.
Величайшая прямизна кажется кривой.
Величайшая искусность кажется неуклюжей.
Величайшее красноречие кажется
косноязычным. [146d][2]

И кроме того:

Лучший воин не похож на воина;
Лучший боец не впадает в ярость;
Лучший завоеватель не принимает участия в походе;
Лучший работодатель держится скромнее своих
работников. [145a][3]

Однако все это не предполагает сознательного самоуничижения, самонаказания или напускного смирения в присутствии Того, Кто больше нас самих. Это больше напоминает невинную практичность кошки — мудрец «знает» неестественность мира людей, но остается свободным от нее.

Можно сказать, что *дэ* есть природная добродетель, основанная на внутреннем чувстве и тем самым отличающаяся от искусственной добродетели, основанной на выполнении заповедей, — но не воздвигает ли это искусственного различия между природным и искусственным? Скорее всего, этого различия изначально не существует, поскольку «Дао есть то, от чего невозможно отклониться». Однако те, кто этого не понимают, пытаются достичь гармонии с Дао путем выражения его в сло-

2 «Дао дэ цзин» 45, пер. *Ch'u Ta-kao (1)*, стр. 60.

3 «Дао дэ цзин» 68, пер. *Ch'u Ta-kao (1)*, стр. 83.



вах, а затем следования им как законам. Так Лао-цзы продолжает свою главу о *дэ*:

Даже самая сильная воля в мире (жэнь), когда она вынуждена, не достигает ничего.
Лучшая праведность, когда она вынуждена, не достигает ничего.
Самое великое добро, когда оно вынуждено, оборачивается не к добру,
И поэтому, как всегда, для насаждения законов используется грубая сила. [145b][4]

Таким образом, *дэ* представляет собой естественное чудо человека, который, как может показаться, рожден быть мудрым и человечным подобно «совершенным экземплярам» цветов, деревьев и бабочек — хотя иногда наши представления о совершенных экземплярах слишком формальны. Так Чжуан-цзы распространяется о необычной добродетели горбуна, а потом говорит, что иметь причудливый ум может оказаться полезнее, чем иметь причудливое тело. Он сравнивает горбуна с огромным деревом, которое достигло большого возраста благодаря своей добродетели: оно бесполезно для людей, так как его листья несъедобны, а его ветви извилисты и покорежены.[5] Здоровых и стройных, с общепринятой точки зрения, молодых людей набирают в армию, прямые и ровные деревья срубают на древесину, тогда как мудрец остается совершенным в обличьи несовершенства, подобие которому мы видим в сучковатых соснах и скалистых холмах на китайских пейзажах.

4 «Дао дэ цзин» 38, пер. автора. Эту главу переводили столькими разными способами, что порой бывает трудно поверить, что они представляют один и тот же текст. Чтобы текст принял логичный вид, мне пришлось предположить, что во втором предложении (там, где речь и идет о праведности) *ю* следует читать как *у*.

5 См. также «Чжуан-цзы» 4, где он говорит, что такие деревья почитались священными.

Многие отрывки из даосской литературы иллюстрируют *дэ* в терминах ремесла плотника, мясника, колесника, лодочника и других.

> Мастер Чуй мог проводить круги от руки лучше, чем с помощью циркуля. Его пальцы, казалось, естественно приспосабливаются к вещи, с которой он работает, так что ему не нужно было сосредоточивать на ней внимание. Таким образом, его сознание оставалось целостным и его намерения не знали препятствий. [105a][6]

> Те, кто не могут добиться совершенства без линейки, угольника, циркуля и лекала, нарушают естественное состояние вещей. Те, кому нужны веревки, чтобы связать, или клей, чтобы склеить, нарушают природные функции вещей. А те, кто стремятся насытить человеческий ум суетой церемоний, музыки и проповедей о щедрости и чувстве долга по отношению к ближнему, разрушают глубинную природу вещей. Ибо в вещах пребывает присущая им природа: прямые вещи не требуют линейки, прямоугольные вещи не требуют угольника, круглые вещи не нуждаются в циркуле, кривые вещи не нуждаются в лекале; вещи, которые держатся вместе, не распадаются без веревки; вещи, которые слипаются, не требуют клея [96a].[7]

Подобным образом традиционные японские плотники никогда не делают чертежей, измеряют все на глаз, а затем умудряются соединять детали без гвоздей и без клея. Однако в наши дни тайны этого искусства утрачены, потому что их дети, которые должны приступать к изучению ремесла не позже семи лет, в это время идут в школу, где их учат бюрократии и бизнесу.

6 «Чжуан цзы» 19, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 242.

7 «Чжуан цзы» 8, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 101-102.



Главный плотник Цин изготовил деревянную подставку для музыкальных инструментов. Когда он закончил работать над ней, все увидевшие ее, признали, что выглядит она так, будто сделана сверхъестественными силами. Тогда принц Лу обратился к нему с вопросом:

— В чем тайна твоего искусства?

— Тайны нет, ваше высочество, — ответствовал Цин, — и все же что-то такое есть. Когда я собираюсь сделать подставку, я забочусь о том, чтобы моя созидательная энергия была на высоте. Прежде всего я довожу ум до полного покоя. Проходит три дня в этом состоянии, и я забываю о награде, которую могу получить. Проходит пять дней, и я забываю о славе, которую могу приобрести. Проходит семь дней, и я перестаю осознавать свои четыре конечности и физическое состояние. Затем я забываю о том, что выполняю заказ императорского двора, и мое искусство становится совершенным, а все внешние препятствия уходят. Я ухожу в горный лес и нахожу подходящее дерево. Оно содержит требуемую форму, которую я впоследствии выявляю. Я должен видеть подставку мысленным взором, прежде чем начать работать; в противном случае у меня ничего не получится. Затем я привожу свои естественные способности во взаимодействие с деревом. То, что кажется сверхъестественным в моей работе, появляется исключительно благодаря этому. [104a][8]

Не забывая, что Чжуан-цзы вкладывает свои слова в уста Конфуция, о мастерстве лодочника читаем:

Янь Юань сказал Конфуцию:

— Когда я пересекал быстрину Шан-Шэнь, лодочник

8 «Чжуан цзы» 19, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 101-2.



управлялся со своим делом с удивительным мастерством. Я спросил у него, можно ли научиться управлять лодкой. «Можно, — ответил он, — однако умение тех, кто знает, как остаться на плаву, больше похоже на искусство утопания. Они гребут так, словно лодки вообще не существует». Я спросил у него, что это значит, однако он не ответил мне. Можно, я задам вам тот же вопрос?
— Это значит, — отвечал Конфуций, — что такой человек забывает о воде, которая его окружает. Он взирает на быстрину, как на сухую землю. Он смотрит на опрокидывание лодки, как на обычную поломку телеги. А когда человек вообще невосприимчив к случайностям и превратностям судьбы, может ли он куда-либо двигаться без усилий?[105b][9]

Однако мастер не всегда может объяснить секреты своего искусства, и даже если он объясняет их, как в книге Чжуан-цзы, это объяснение неизбежно оказывается уклончивым. Вот как говорит колесных дел мастер:

Если, делая колесо, вы работаете слишком неторопливо, вы не можете сделать его прочным; если вы работаете слишком быстро, спицы не подойдут к нему. Вы должны делать его не очень медленно и не очень поспешно. Словами этого не объяснишь, но все же есть в этом искусстве что-то таинственное. Я не могу научить ему своего сына, равно как он не может перенять его у меня. Поэтому, хотя мне уже семьдесят лет от роду, я все еще продолжаю делать колеса. [98b][10]

9 «Чжуан цзы» 19, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 101-102. Однако в *Watson (1)*, стр. 200, дается совсем другая интерпретация этого отрывка. Лодочник говорит: «Конечно. Хороший пловец в два счета научится этому искусству. И даже если человек, умеющий плавать, никогда в своей жизни не видел лодки, он все равно будет знать, как управлять ею!»

10 «Чжуан цзы» 13, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 171.



Однако в нас живет непреодолимое стремление узнать, *как* это делается, — то есть сформулировать секрет линейного, последовательного метода с помощью слов. Как возможно, чтобы люди просили объяснить танец вместо того, чтобы посмотреть и станцевать самим? Почему принято формально изучать такое естественное умение, как умение плавать? Почему людям, чтобы понять совокупление, нужно читать книги? Мифологии многих культур отражают, каждая по-своему, одну и ту же тему: человек лишился милости и должен теперь компенсировать ее технологией.

Когда великое Дао потеряно,
Появляется [представление о] гуманности и справедливости.
Когда приходят знание и сообразительность,
Распространяются великие заблуждения.
Когда семейные отношения теряют гармоничность,
Возникают [представления о] хороших родителях и послушных детях.
Когда в народе начинаются беспорядки и смута, появляется [представление о] преданных министрах. [145c][11]

Устройство физического организма намного сложнее, чем структура политической или коммерческой организации, и все же она работает при минимуме сознательного контроля. Цепи мозга и нервов более утонченные, чем компьютерные системы, но мы едва ли можем сказать что-либо о том, как они выросли. С началом истории мы одели одежду, взяли в руки орудия труда и научились говорить и мыслить. Ланцелот Уайт пишет:

Мысль родилась из неудачи. Когда действие удается, ничто в нем не привлекает нашего внимания;

11 «Дао дэ цзин» 18, пер. автора.



мыслить же означает свидетельствовать о недостаточной приспособленности, и чтобы рассмотреть последнюю, мы должны остановиться. Лишь в том случае, когда человеческий организм в какой-то ситуации не может достичь желаемого результата, появляется повод для начала мыслительного процесса — и чем больше неудача, тем настойчивее мысль... Конфуций являет собой убедительный пример человека, оказавшегося в такой ситуации. Столкнувшись с распадом древней китайской цивилизации, он стремился восстановить порядок, полагаясь на способность людей жить в соответствии с правильными представлениями. Он осознавал то, к чему стремился: общество должно было стать правильным после того, как все будет названо своими именами, — или, как он сам выражался, после «исправления имен» (*чжэн мин*).[12]

Даосы же видели, что «исправление имен» есть замкнутый круг, ведь с помощью каких имен можно правильно определить уже имеющееся? Сознательное контролирование жизни вовлекает нас в еще большие сложности, и поэтому, несмотря на первоначальный успех, оно создает больше проблем, нежели разрешает.

Неудача, из которой рождаются мысли, — это, конечно же, неспособность выжить. Даосы-созерцатели, отвергая поиски бессмертия, тем не менее заботились о том, чтобы «прожить отмеренное им время», — и поэтому Чжуан-цзы восхваляет горбуна и никому не нужное дерево. Однако даосы говорят также, что человек имеет больше шансов выжить тогда, когда он не одержим стремлением любой ценой продлевать свою жизнь, и что сила (*дэ*) открыта для тех, кто не ищет силы и не прилагает усилий. Беспокоиться о выживании означает изнурять себя, тогда как искать могущества и использовать силу означает перенапрягать себя. Больше всего шансов на выжи-

12 *White (1)*, стр. 1.



вание имеет человек, плывущий по течению без усилий, — ведь Иисус тоже учил, что не нужно заботиться о завтрашнем дне, а в «Бхагавадгите» говорится, что нужно действовать, невзирая на последствия (*нишкама карма*). Эта тема красной нитью проходит через всю духовную литературу мира: вы получите это, если у вас не будет нужды (то есть недостатка) в этом, «ибо, кто имеет, тому дано будет» (Ин. 13, 12).

Для тех же, кто чувствует, что не имеет, в этих словах заключен досадный парадокс. Если глубоко внутри вы больше всего желаете выжить и контролировать события, вы не можете по-настоящему перестать беспокоиться об этом. Однако не вызывает сомнений, что попытки перестать беспокоиться — это все еще стремление контролировать, тогда как в духе *у-вэй* вы должны предоставить себе свободу беспокойства, «дать уму волю думать, о чем он пожелает» (Ле-цзы). Однако слова «вы должны предоставить себе свободу» — это всего лишь фигура речи, грамматическая условность, поскольку — выражаясь без обиняков — вы есть по крайней мере все то, что вы переживаете, тогда как ваш ум или сознание тождественны тому, что мы называем пространством во всей его полноте. Если кто-то отрубит вам голову, это — и все сопряженные в этим ужасы — есть ваше действие по отношению к себе. «Следующая за этим» полная бессознательность будет интенсивным негативным дополнением интенсивного позитивного ощущения вами того, что вы живы и реальны; это будет *инь*-ская составляющая *ян*. Перспектива реальной смерти и страх перед возможным несуществованием придают жизни выразительность и важность. *Инь* и *ян* в символе двойной спирали представляют собой чередующиеся пульсации жизни, этой вечной последовательности сюрпризов, — причем забывание при этом играет такую же важную роль, как и память. Так, Чжуан-цзы пишет о смерти Лао-цзы:

Мастер пришел, потому что настало его время.
Он ушел, потому что последовал естественному пото-

ку. Оставайся доволен текущим мгновением, и будь готов последовать потоку; тогда больше не останется места для радости и печали. В былые времена это называлось свободой от рабства. Дерево сгорает, но огонь продолжает гореть и дальше, и мы не знаем, когда он погаснет. [100a][13]

Сянь-даосизм, со всеми его йогическими и алхимическими практиками для достижения бессмертия или, по крайней мере, долголетия, почти во всем был противоположностью учений Лао-цзы и Чжуан-цзы. Такие практики, должно быть, существовали уже во времена Чжуан-цзы, потому что он высмеивает их:

Делать вдох и выдох, втягивать воздух и снова его выпускать, потягиваться, как медведь, или изгибаться, как цапля, заботясь лишь о долголетии, — все это надуманное Дао (*дао-инь*), которое практикуют гигиенисты, надеющиеся прожить столько, сколько Пэн-цзы. [96b][14]

Похожее различие можно провести в буддизме между Путем Мудрости (*праджней*) и Путем Сил (*сиддхи*). Интуитивное понимание может дать, но может и не дать человеку сверхъестественные способности, проявляющиеся в той мере, в которой он к ним не стремится и на них не притязает,

---

13 «Чжуан-цзы» 3, пер. *Gia fu Feng (2)*, стр. 59.

14 «Чжуан-цзы» 15, пер. автора, с использованием *H. A. Giles (1)* и *Watson (1)*. Словом *дао инь* называют дыхательные упражнения, напоминающие *пранаяму* в йоге. Пэн-цзы - это китайский двойник Мафусаила, прожившего, согласно Библии, 969 лет (Быт. 5, 27). Однако в шестой главе «Чжуан-цзы» говорится, что «чистые люди древности дышали глубинами своего тела, тогда как невежды дышат только горлом». Смысл этих слов, как я их понимаю, в том, что если предоставить дыханию свободу, оно само по себе станет медленным и глубоким, так что не будет необходимости в искусственных упражнениях. Ср. *Welch (1)*, стр. 92-93.



поскольку пробужденный знает, что подлинные *сиддхи* — это все происходящее во вселенной. С другой стороны, такие *сиддхи*, как телепатия и ясновидение, можно развить с помощью специальных методик, подобно тому как тело развивают с помощью физических упражнений. Но как бы человек ни преуспел в этих упражнениях, с их помощью он не приблизится к *праджне*, а скорее удалится от нее, потому что развивает в себе характерную эгоцентричность, которую порой можно заметить в известных спортсменах и актерах. Так, Чжуан-цзы упрекает По Ло за его успехи в дрессировке лошадей:

> Кони живут на суше, едят траву и пьют воду. Когда они удовлетворены, они трутся шеями друг о друга. Когда они сердиты, они разворачиваются и бьют друг друга копытами. При этом они следуют лишь своим естественным склонностям. Но стоит только их укротить, обуздать и украсить металлическим диском на лбу, как они начинают сопротивляться, бросать злые взгляды, норовят укусить, стремятся выпустить изо рта уздечку. Так их характер испортился — и во всем виноват По Ло. [103а][15]

(*) Кроме того, китайский иероглиф, означающий «фальшивый», «надуманный» или «поддельный», может быть буквально переведен как «то, что человек делает с лошадью». Иероглиф *вэй*, входящий в слово *у-вэй*, напоминает обузданную, используемую человеком лошадь. См. главу 4 настоящей книги «*У-вэй*».



Совмещая даосские и буддистские термины, мы можем сказать, что *дэ* есть добродетельность, дар жизни, который естественно приходит вместе с *праджней* — с интуитивным постижением тождественности Дао. *Дэ* не следует пу-

15 «Чжуан-цзы» 9, пер. *H. A. Giles (1)*, стр. 108-9. Возможно, именно отсюда происходит название игры «поло».

тать с *сиддхами*, если под последними понимать сверхъестественные способности, которые можно развить с помощью психофизических упражнений. Однако следующий отрывок из Чжуан-цзы *сянь*-даосы часто приводят в качестве приглашения культивировать магические силы:

> Тот, кто понимает Путь (Дао), очевидно, владеет основными принципами. Тот, кто владеет основными принципами, очевидно, умеет справляться с обстоятельствами. А тот, кто умеет справляться с обстоятельствами, не позволит вещам причинить себе вред. Когда добродетель (*дэ*) человека совершенна, огонь не обожжет его, тепло и холод не будут досаждать ему, звери и птицы не нападут на него.

Но дальше он продолжает:

> Я не утверждаю, что он легко относится ко всему этому. Я имею в виду, что он проводит различие между безопасностью и угрозой, довольствуется удачей и неудачей и осторожен в своих приходах и уходах. Поэтому ничто не может повредить ему. [97b][16]

Другими словами, безопасность мудреца основывается не на магической защите, а на благоразумии и осторожности.

Хотя Ле-цзы и прославился тем, что умел ходить по воздуху[17], он — с явным одобрением — цитирует отрывок из Ян Чжу, в котором тот, как может показаться, идет еще дальше Чжуан-цзы в восхвалении беззаботного отношения к жизни:

16 «Чжуан цзы» 17, пер. *Watson (1)*, стр. 182.

17 Как уже говорилось, я не думаю, что таким преданиям следует верить буквально. Хождение по воздуху, должно быть, соответствует тому, что мы называем «не чувствовать земли под ногами» или «жить с легким сердцем».

Позволь уху слышать то, что оно желает слышать, позволь глазу видеть то, что он желает видеть, позволь носу обонять то, что он желает обонять, предоставь устам говорить то, о чем они желают говорить, пусть тело занимает положение, в котором оно чувствует себя удобнее всего, пусть ум делает все, что пожелает. Все, что уши желают слышать, — это музыка, и лишить их этого означает ограничить слух; все, что глаза желают видеть, — это чувственная красота, и лишать их этого означает уязвить зрение; все, что нос желает обонять, — это душистые растения *шу* (кизил) и *лан* (орхидея), и лишиться их означает ущемить обоняние. Все, о чем уста желают говорить, это о хорошем и плохом, и если им это запретить, знания будут неполными. Все, что нужно телу для комфорта, — это тепло и хорошая пища; не дайте ему этого, и вы лишите человека самого естественного и существенного. Все, о чем мечтает ум, — это свободно путешествовать по своему усмотрению, и если у него не будет этой свободы, сама природа человека окажется подавленной и извращенной. Тираны и угнетатели притесняют нас всеми этими способами. Давайте же избавимся от них и будем счастливо жить до самой смерти.[18]

Однако этот отрывок легко может быть понят неправильно, если его прочесть в отрыве от идеи Чжуан-цзы о «голодании сердца (ума)» (*син чжай*). Мнение Чжуан-цзы по этому поводу снова вложено в уста Конфуция, который обращается к тому, кто долго и безрезультатно голодает по религиозным или каким-то другим причинам.

Ты пытаешься объединить себя и поэтому слушаешь не ушами, а сердцем; ты слушаешь не сердцем, а

18 «Ле цзы» 7. 5, пер. в *Waley (1)*, стр. 41-42.

духом (*ци*). ★ [Позволь] слуху прекратиться в ушах, [позволь] мышлению (или символам) прекратиться в уме. Тогда дух станет всеобъемлющей пустотой, которую включает в себя одно лишь Дао. Эта пустота и есть голодание сердца (ума). [100b][19]

Чтобы понять это, мы должны еще раз вернуться к основополагающей даосской идее о естественном порядке и политическом правлении. «Дао любит и лелеет вещи, однако оно не помыкает ими». Управление телом и душой также не должно быть эгоцентричным. Ощущения, чувства и мысли должны быть предоставлены сами себе (*цзы-жань*) с верой в то, что таким образом они сами придут в гармоничное равновесие. Пытаться контролировать ум силой — все равно что пытаться доской разгладить волны; это может привести только к еще большему волнению. Некоторые наши психотерапевты говорят в таких случаях: «Оставьте свой ум в покое!» — что явно соответствует представлению Чжуан-цзы о «голодании ума». Таким образом, «попытки объединить себя» сводятся к стремлению подчинить организм авторитарному правлению. Здесь можно провести параллель с психологией индийской йоги. В «Гите» говорится:

19 «Чжуан цзы» 4, пер. автора. Текст в этом месте очень неоднозначен. Фун Ю-Лань, Линь Юдан и Уотсон принимают все, что идет до (★) в повелительном наклонении, тогда как Гайлз интерпретирует этот пассаж в изъявительном наклонении, что мне кажется более правильным. Сказать «Слушай не ушами, а умом» (как звучит повелительное наклонение) идет в разрез с метафорой о «голодании ума». Чистая лингвистика здесь мало помогает, поскольку нужно прежде всего понять этот отрывок в свете всей философии Чжуан-цзы. Намного более поздний текст «Тай и цзинь хуа цзун чжи» (являющийся изложением +XVII века традиции эпохи Тан) говорит так: «Когда человек смотрит на что нибудь, слушает что-нибудь, глаза и уши движутся и следуют вещам, пока вещи не уходят. Все эти движения подобны мелким чиновникам, и когда Небесный повелитель (то есть *ци*) следует их указаниям, это называется «жить вместе с демонами»» (*Wilhelm (2)*, стр. 61). Судя по всему, эта цитата по смыслу соответствует представлению о «голодании», как оно истолковано ниже.



Человек, достигший единства с Божеством и познавший истину, мыслит: «Я не делаю ничего», ибо в видении, слышании, осязании, обонянии, вкушании, ходьбе, сне, дыхании, речи, поглощении, выделении, открывании и закрывании глаз — во всем этом он осознает, что только органы чувств заняты чувственными объектами.[20]

Во многих культурах людей воспитывают так, что они не доверяют своему организму и с самого раннего возраста учатся контролировать свои мысли, эмоции и желания с помощью мышечных усилий, как-то: сжимания зубов или кулаков, пристального всматривания, чтобы лучше видеть, задержки дыхания, напряжения диафрагмы или заднего прохода для сдерживания эмоций. Эти усилия, как правило, не помогают достичь желаемого, потому что нервная система состоит не из мышц, а из электрических цепей, а для настройки радио не пользуются молотком. Детей воспитывают в таком духе только невежественные люди, которые думают, что одной лишь силой можно добиться чего угодно. Это напоминает историю о жующем сигару техасце, который запряг котенка, чтобы разогнать сломанный «Кадиллак». Когда наблюдатели сказали ему, что это все равно бессмысленно, он ответил: «Ну, это мы еще посмотрим. У меня же есть кнут!»

Человеческий организм наделен тем же врожденным разумом, что и природные экосистемы, и поэтому мудрости нервов и органов чувств следует внимать с терпением и уважением. Вот почему Джозеф Нидхэм указывает на то, что даосы сделали намного больший вклад в развитие китайской науки, чем конфуцианцы. Ведь даосы наблюдали за природой, тогда как конфуцианцы сидели, уставившись в книгу, и заботились только о выполнении предписаний. Даосская литература изобилует описаниями поведения животных, насекомых, ящериц, растений,

20 «Бхагавадгита» 5. 8 9, пер. *Radhakrishnan (1)*, стр. 177.



ветра, воды и небесных тел, тогда как конфуцианские источники содержат преимущественно описания политических и общественных отношений. Дальше Нидхэм показывает, что мистицизм и эмпиризм всегда идут рука об руку, противопоставляя себя схоластике, поскольку мистицизм и эмпиризм основываются на нелинейном мире переживаний, а не на линейном мире символов. Для мистика важно не столько верить в правильное учение, сколько пройти через подлинное переживание, тогда как схоластические теологи не стали бы смотреть в телескоп Галилея, потому что они полагали, что и без этого знают все о движении небесных тел из Писания. Ученые и мистики всегда ставили эксперименты, в которых известное из книг играет второстепенную роль по сравнению с тем, что можно наблюдать.[21]

Конфуцианцы, а также иудеи и мусульмане, католические богословы и протестантские фундаменталисты напоминают туристов, которые изучают путеводители и карты, вместо того чтобы свободно путешествовать и смотреть на открывающиеся панорамы. Несомненно, что речь и письмо предоставляют нам уникальные возможности, однако по этой самой причине они обладают гипнотическим, прельщающим воздействием, которое может привести к забвению самой природы до тех пор, пока человек не убедится, что даже в очень хорошем нужно знать меру. Так, когда «следование законам» возводят на пьедестал и все делается в соответствии с книгой или компьютером, люди в отчаянии пытаются передать дело в руки думающего человека.

---

21 *Needham (1)*, том 2, стр. 89-98. Не следует забывать, что мистицизм братьев Свободного Духа, анабаптистов, левеллеров и квакеров лежит в основе политических взглядов Джефферсона и других государственных деятелей, которые сформулировали в настоящее время, к несчастью забытую Конституцию Соединенных Штатов. Как я уже говорил в другом месте, наблюдается любопытное противоречие, когда, продолжая верить во вселенную как монархию, люди стараются быть преданными гражданами республики.



Вот почему для *дэ* не существует правил и почему судей и юристов невозможно с помощью учебников научить равенству и честной игре. Человек должен обладать «чувством» этой игры, подобно тому, как у Чжуан-цзы колесных дел мастер обладал чувством того, как нужно делать колеса, но не мог выразить его в словах. То же самое верно в отношении музыки, живописи и кулинарии, и Лао-цзы говорит:

Пять цветов ослепили зрение;
Пять звуков притупили слух;
Пять яств испортили вкус. [145d][22]

Лао-цзы, разумеется, говорит здесь о формальных правилах и классификациях, которые используются повсеместно. Поэтому, если вы решите, что есть только пять цветов, вы окажетесь слепыми, — и, к тому же, глухими, если решите, что вся музыка может быть записана в пентатонный звукоряд. В этом, увы, причина того, почему школы искусства воспитывают так мало гениев и почему гений — человек *дэ* — всегда идет дальше правил. Однако гением движет не антиобщественный дух и злой умысел, а стремление достичь источника творческой энергии, который открывается только после разумной постановки под вопрос общепринятых правил. Поэтому ранние даосы подвергали сомнению установки здравого смысла обычных китайцев, и особенно конфуцианцев.

Так в наше время на Западе, а также в коммунистическом Китае и индустриальной Японии даосы будут задавать неприятные вопросы, которые ставят под сомнение основные представления о хорошей жизни. Хорошо ли жить долго? Что бы вы выбрали: длительное прозябание или грандиозный взрыв? Действительно ли вы хотите занимать влиятельное положение в обществе, например пост президента Соединенных Штатов или президента крупной корпорации, на котором вы должны почти постоянно принимать мгновенные решения и никогда не мо-

22 «Дао дэ цзин» 12, пер. автора.

жете отлучиться от телефона? А как насчет того, чтобы стать столь знаменитым, чтобы все узнавали вас и не давали проходу на улице, или столь богатым, чтобы каждому захотелось вас ограбить? И что хорошего в стране организованной посредственности, где все должны есть одно и то же, одевать одно и то же и жить в похожих квартирах — тогда как все знают, что многообразие есть украшение жизни?

Таким образом, *дэ*, по существу, подразумевает способность, для использования которой не нужно прилагать усилия и неоправданно вмешиваться в порядок окружающих обстоятельств.

Входя в лес, он не колышет ни былинки;
Входя в воду, он не поднимает волны.[23]

Возвращаясь к исходному виду иероглифа *дэ*, отметим, что он обозначает образ жизни, в котором глаз и сердце (ум) едины. Таково разумное видение пути вещей, напоминающее о том, как штурман наблюдает звезды, а мореход следит за течениями и ветрами. Книга Тура Хейердала «Кон-Тики» (*T. Heyerdahl (1)*) является прекрасным примером *дэ* в действии. Она повествует о том, как он и его команда плыли на плоту, построенном из дерева бальза, от Перу до отдаленных островов в Южных морях, следуя при этом происходящим в океане естественным процессам. Однако разум в данном случае означает нечто большее, чем простое вычисление и измерение, хотя и не отрицает всего этого. Однако гений Хейердала в том, что он доверился единству своего организма и экосистемы Тихого океана — и тем самым сравнился в мудрости с дельфинами. Благодаря такому отношению в течение всего путешествия ему помогали события, которые он сознательно не планировал. Так, в воде древесина бальза размокла и плот оказался крепче связанным, а почти каждое утро на палубе оказывалась летучая рыба к завтраку.

---

23 «Дзэнрин Кусю» 10, стр. 164, пер. автора.



В материальном и практическом смысле Хейердал и другие даосы добиваются успеха, однако их успех зависит от доверия и отсутствия пагубного беспокойства, а это в свою очередь зависит от понимания, что, следуя пути природы, идя по линии наименьшего сопротивления, совершить ошибку невозможно. Мне кажется, что такое мировоззрение отличается от поверхностного отношения к жизни вольтеровского Панглосса — радушного недалекого человека, который наивно считает, что живет в лучшем из миров.

Однако если мы скажем, что даосское видение мира намного утонченнее и сложнее, чем представления Панглосса, это разочарует простодушных людей и приведет в восторг гордых интеллектуальных атлетов, для которых важно чувствовать, что, достигая мудрости, они делают что-то очень трудное. Поверхностность Панглосса в том, что он только говорит о таком идеале; он не сможет добровольно и бесстыдно кричать, когда его будет пожирать акула. Конечно, он будет кричать, однако при этом он будет чувствовать, что изменяет своей философии — не понимая, что крики и корчи представляют собой естественный способ переносить боль. Даосизм — это не учение о том, как заставить себя быть спокойным и благородным при любых обстоятельствах. Подлинное и удивительное спокойствие людей наподобие Лао-цзы связано с тем, что они готовы и желают, безо всякого стыда, делать то, что естественно напрашивается при любых обстоятельствах. Невероятный результат такого отношения состоит в том, что они оказываются намного более последовательными и цивилизованными, чем те, кто изо всех сил старается жить по заповедям и дает обещания.

Снова все с начала
Послесловие Ала Чжун-ляна Хуана

Пять лет назад, когда умирал мой отец, мы с женой были очень рады узнать, что в ее теле растет еще одна, очень дорогая для нас жизнь. Наш второй ребенок был зачат вскоре после ухода Алана. В первые месяцы скорби по Алану я был счастлив при мысли, что эта новая жизнь будет нести в себе светлую энергию и дух Дао.

Двадцатого августа 1974 года, через девять месяцев после того, как Алана не стало, я почувствовал, что мои творческие замыслы созрели. Я писал эти страницы, когда моя жена Сюзанна готовилась к родам. Я был уверен, что все это имеет какое-то отношение к тому, что Алан назвал «шутками и сюрпризами».

Мы с Сюзанной совместно выполняли дыхательные упражнения, чтобы совладать с волнами ее учащающихся родовых схваток, и открыли для себя новый смысл понятия «родовые потуги» («labor»). «Женщина страдала в родах» («Woman in labor»). Какое странное выражение для описания спонтанных мышечных сокращений матки, когда она готовится вытолкнуть из себя развившийся плод! С другой стороны, выражение «родовые потуги» не вызывает возражений в применении к необразованным женщинам. Первобытные люди занимались охотой



и рыбной ловлей. Крестьяне трудились на своей земле. Роды у крестьянок были легкими. Нередко они рожали детей в поле. Только мы, интеллектуалы, находим неправильным представление о «родовых потугах».

(Мой отец получил строгое конфуцианское воспитание. Ему и в голову не могло прийти наблюдать за родами хотя бы одного из своих семи детей, хотя моя мать удостоилась чести рожать детей у себя дома. Только однажды, во время войны, она была вынуждена прибегнуть к бюрократической гигиене роддома. Но даже и тогда роды у нее принимала моя бабушка, полагаясь исключительно на свою инстинктивную женскую мудрость, поскольку в то время шла сильная бомбардировка и никого из медперсонала не было на месте.)

Когда родилась моя первая дочь Ларка, я поделился с Аланом своим откровением и радостью. Я присутствовал при родах и пережил настолько глубоко, насколько мог, весь процесс рождения ребенка. Потом я в восторге танцевал всю ночь в лунном свете. Я очень ясно осознал поверхностность и эгоистичность всех своих эстетических устремлений. Мне открылось, что, как бы я ни старался, я не смогу превзойти трансцендентный опыт рождения. Алан тоже был очень рад и поведал мне о том, что сам отважился на подобное приключение, лишь когда рождался один из его внуков. Как и я, он понял, что его долгие годы чтения и писательства о космическом единении, половой жизни и природе вселенной не могли сравниться с одним этим реальным переживанием. Это действительно было чудо — наблюдать за тем, как вместе с новорожденным спонтанно возникает еще одна маленькая вселенная.

Мы напомнили друг другу все даосские истории об искусных ремесленниках, в которых говорилось о невозможности передать секрет ремесла последующим поколениям. Подлинное знание может быть обретено лишь посредством инстинкта и реальных переживаний. Как смешно и грустно, что мы должны посещать занятия, чтобы научиться правильно дышать и овла-

деть такими естественными умениями, как плавание, танцы или занятия любовью.

Старые друзья много лет знали Алана как блестящего молодого ученого, добропорядочного, чопорного и застенчивого. За годы своей жизни он сильно изменился, и ко времени нашего знакомства преобразился из немного щепетильного, немного заносчивого интеллектуала, воспитанного в традиционном духе, в человека, которого дети-цветы почитали своим гуру. Коллеги, особенно люди с научными знаниями, часто критиковали его за то, что им казалось непозволительным откатом назад. Они завидовали Алану, поскольку видели, что он живет радостно и легко.

Благодаря своему актерскому дарованию и любви к розыгрышу, Алан смог перерасти многие викторианские привычки и научился по-новому строить свои отношения с людьми. В последние годы жизни он испытывал большую потребность увлекать аудиторию и получать от нее поддержку. Он жил, повинуясь внешним требованиям, и был слишком счастливым, чтобы остановиться, — и слишком блистательным, чтобы его оставили в покое. Он являл собой прекрасный пример западного человека, ставшего жертвой мира с преобладанием *ян*-ского начала. В его жизни выразилась суть трагедии, которую он разделил со многими своими современниками в этом неуравновешенном мире. Однажды он сказал: «Но я себе не нравлюсь, когда я трезв» — перед тем как еще раз налить себе водки, — хотя прекрасно знал, что делать этого ему нельзя.

Когда я впервые оказался в Америке, я с удивлением обнаружил, как трудно здесь людям прикоснуться друг к другу, насколько они не желают делить между собой простейшие эмоции. Алан не был исключением. Мы сразу же почувствовали симпатию друг к другу, он раскованно выражал свои чувства и обнимался только после танцев. Для того же, чтобы расслабиться и начать танцевать так легко и радостно, как он это обычно делал, ему часто нужно было выпить. Я всегда чувствовал у Алана какое-то напряжение; я видел, какие ему приходится



прилагать внутренние усилия, чтобы отказаться от своего интеллектуального бремени.

Для Алана его паломничество в страну Востока было нелегким, поскольку он относился к людям, которые сами себе создают ловушки из слов, а затем ищут извилистый путь. На последней странице автобиографии «На моем пути» Алан пишет: «Как философ, я годами пытался выразить самое существенное, однако на словах все это оказывается неправильным — черно-белым, без красочных цветов. . . Когда пытаешься остановить жизнь с помощью слов, получаешь банальный формальный нигилизм, в котором вселенная видится как «история, рассказанная идиотом, полная шума и неистовства, не значащая ничего». Однако это «превращение в пепел прямо во рту» является следствием попыток ухватить то, что может прийти только само по себе». Быть может, тогда он был на грани отказа от «попыток ухватить» и это нечто уже начинало приходить к нему само по себе?

После года, проведенного в доме отца в Китае, я снова увиделся с Аланом Уотсом. До этого я четырнадцать лет прожил в Америке, но вернувшись в Калифорнию опять, я потерял себя среди многих своих личностей и не мог понять, кто я. Я поочередно оказывался то на одном, то на другом берегу своей жизни и все никак не мог решить, где же моя родина. Алан подтвердил мою веру в то, что стремление к равновесию Востока и Запада является сутью моего личного духовного поиска. В Алане я увидел редкого, удивительного человека, который был одновременно и восточным и западным. По своему желанию, он мог быть и таким и таким — легко преодолевая барьер, воздвигнутый образованием и жизненным опытом. В отличие от многих людей Запада, которые, стремясь выглядеть восточными, отказываются от своей культуры, Алан умел просто быть собой. Он знал, что голубоглазый белокожий гуру может быть столь же непостижимым, сколь и узкоглазый желтокожий. У него не было оснований сторониться Востока или Запада.

Своими успехами и неудачами Алан еще раз напомнил нам о совершенстве и мимолетности жизни. Он показал нам, как восточная философия постепенно проникает на Запад, пока мы с сожалением наблюдаем, как нежный Восток исчезает, уступая требованиям современной технологии и индустрии. В наши дни не остается сомнений в том, что на Востоке появляются все новые и новые дымовые трубы и великие мастера мудрости один за другим переселяются в горы или центры духовного роста на Западе. Я готовлю своих американских друзей к тому, что следующий китаец, которого они встретят, будет в совершенстве владеть техническим жаргоном и не иметь ни малейшего представления ни о *тай-цзи*, ни о Дао. Большинство тех, кто разделяет мой интерес к Востоку и кого я назвал бы своими братьями по духу, оказались людьми Запада.

Старая китайская притча повествует о том, как две самые быстрые лошади начали скачки, когда солнце было у них сзади, на *востоке*, а закончили, когда оно оказалось перед ними, на *западе*. В «Паломничестве в страну Востока» Германа Гессе и в «Путешествии на Запад» У Чэн-Аня речь, по существу, идет об одном и том же. Что есть Восток, что есть Запад? Как могут слова *Дао* и *Dow* звучать одинаково и в то же время быть столь различными по смыслу?[24] По-китайски, слово «восток-запад», составленное из двух иероглифов, означает «вещь», «нечто», — а может быть даже «ничто».



24 В английском языке слово «dow» означает «процветать», «преуспевать».

Заметка о каллиграфии

Китайские иероглифы, появившиеся на обложке и внутри этой книги, были выполнены в духе Дао. После каждого периода интеллектуальной работы над главами этой книги, я готовил кисти и чернила и начинал каллиграфическую медитацию на тему Алановых слов и мыслей, позволяя им двигаться вместе с моим телом до тех пор, пока их нельзя будет отличить от танца. Все еще танцуя, я разворачивал лист рисовой бумаги и позволял им случаться, непрерывно перемещая пропитанную чернилами кисть, не останавливаясь для раздумий.

Путь Воды не есть путь одного человека. Это вселенский путь. Каллиграфия, выполненная мной, не является исключительно моей; это также каллиграфия Алана Уотса, поскольку когда я выписывал эти извилистые слова, во мне воплощалась его духовная энергия. Эта также и ваша каллиграфия, наш читатель, если вы станете вместе с нами на Путь Воды.

По идее, если вы быстро пролистаете эту книгу, просто просматривая одну за другой каллиграфические страницы, вы почувствуете дух Дао. Слова в ней — это увлекательные мысли, и в вашем распоряжении теперь слова великого мастера Алана, который приглашает вас в гости. Как бы между делом, он предостерегает вас, чтобы вы не привязались к словам. Он желает, чтобы вы играли и танцевали вместе с китайскими иероглифами

всякий раз, когда вы обнаруживаете, что ваши мысли отяжелели и не могут сдвинуться с места.

В этих рукописных строках содержится все Дао, в черно-белом и в других цветах. В конце концов, именно Алан говорил: «Когда вы услышали сообщение, вы кладете трубку!» Итак, наслаждайтесь общением с ним. Пусть болтовня-в-голове прекратится, когда встретятся ваши умы-сердца! А затем отложите книгу в сторону и немного потанцуйте.

Примечание о каллиграфии

Каллиграфия на страницах 95—112 и 145—150 была выполнена Алом Чжун-ляном Хуаном по просьбе Алана Уотса. Она воспроизводит самые важные, из встречающихся в настоящей книге, цитаты из сочинений древних китайских философов.

Хотя страницы с каллиграфией пронумерованы в западном стиле, от начала к концу, сами цитаты записаны по-китайски и читаются от конца к началу — справа налево на каждой странице и сверху вниз в каждом столбце. Число, следующее за буквой в квадратных скобках в конце каждой цитаты, указывает номер страницы книги, на которой эта цитата встречается в тексте. Так, например, цитата *b* на странице 145 встречается в тексте книги на странице 156, где после нее стоит обозначение [145b].

Страницы 95—112 содержат в основном выдержки из «Чжуан-цзы», тогда как на страницах 145—150 даны цитаты из «Дао дэ цзин». Порядок цитат в каллиграфическом исполнении не обязательно соответствует порядку их появления в английском тексте.

Библиография

1. Первоисточники на китайском языке

Цзе цзы юань хуа чжуань

Сад горчичного зерна: руководство по живописи. Систематическая коллекция факсимиле старых китайских мастеров. Копии и комментарии Вана Ань-цзе и Ли Ли-уна. Книжный магазин Вэнь-гуана, Гонг-Конг, 1956.

Чжу цзы као ши

Сочинение Лян Ци-чао (1873—1929). Книжная компания «Чжун-хуа», Дайбэй, 1957.

Чжуан-цзы

(1) «Чжуан-цзы нан хуа цзин», под ред. Сян Ци Лао Жэня. Книжная компания «Чжун-хуа», Дайбэй, 1917. Переиздано книжной компанией «Хун-е», Дайбэй, 1969.

(2) «Чжуан-цзы», под ред. Е Ю-линя. Книжная компания «Гуан-и», Шанхай, 1941.

(3) «Бай хуа чжуан-цзы бэн», под ред. Е Ю-линя. Книжная компания «Вэнь-юэнь», Дайбэй, 1967.

(4) «Чжуан-цзы инь дэ». Институт Гарварда-Яньцзина. *Синологические труды*, вып. 20.

Чжун го чжэ сюэ ши



История китайской философии Фун Ю-ланя. Коммерческое издательство, Шанхай, 1934.

Чжун го чжун гу ши сян чан бянь

Антология китайской средневековой мысли Ху Ши. Одна из серии книг, посвященных памяти Ху Ши. Издательство «Мэй-я». Дайбэй, 1971.

Чжун го гу дай чжэ сюэ ши

История древней китайской философии Ху Ши. Коммерческое издательство, Шанхай, 1920.

Хань-фей-цзы

Писания Хай-фея, под ред. Вана Сянь-шэня. Коммерческое издательство, Дайбэй, 1965.

Сянь цинь чжэн чжи сы сян ши

История китайской политической мысли во времена до династии Цин Лян Ци-чао. Коммерческое издательство, Шанхай, 1925.

Хуай-нан-цзы

Писания Лю Ана (умер -122), под ред. Гао Ю (+205 — +212). Книжная компания «Чжун-хуа», Дайбэй, 1966.

И-цзин

Книга перемен.

(1) *Хань ши цзин чжоу и цань цзи цзи чжэн. Рисунки на камнях из «И-цзин» времен династии Хань*, под ред. Чу Вань-ли. Серия трудов по истории языка. Издание Центрального исследовательского бюро, вып. 46. Дайбэй, 1961.

(2) *И-цзин юнь да и*, под ред. Се Мэна (династия Юань). Коммерческое издательство, Дайбэй, 1971.

Гуань-цзы

Писания Гуань Чжуна (умер -122).

(1) под ред. Фана Сюань-лина (династия Тан, +578 — +648). Переиздано книжной компанией «Чжэнь-цзян», 1876.

(2) под ред. Тана Цзин-гао. Коммерческое издательство, Шанхай, 1926. Коммерческое издательство, Дайбэй, 1967.

Лао-цзы: Дао дэ цзин

Цзи тан цзи Лао-цзы Дао-де-цзин чжу. Первоначальные комментарии Вана Би (династия Вэй, +226 — +249). Переиздание «Гу и чунь сюй бэн», 1884. Издательство «И Вэнь», Дайбэй, 1950.

Ли-цзи

Свод ритуалов. Первоначальные комментарии Чжэн Сюаня (династия Хань).

(1) Институт Гарварда-Яньцзина. *Синологические труды*, вып. 27. Издательство Центра содействия исследованиям культуры Китая, Дайбэй, 1966.

(2) *Ли цзи цзи се*, под ред. Суня Си-даня. Коммерческое издательство, Дайбэй, 1965.

(3) *Ли цзи цзин хуа лу*. Книжная компания «Чжун-хуа», Дайбэй, 1966.

Ле-цзы

Писания Ли Ю-ко (-IV век).

(1) под ред. Чжан Ганя. Коммерческое издательство, Шанхай, 1959.

(2) под ред. Тана Цзин-гао. Коммерческое издательство, Дайбэй, 1965.

Ши-цзи

Писания великого китайского историка Сы-ма Цянь. Предисловие датировано 1774 годом. Под ред. Бэй Иня. Книжная компания «Дун-вэнь», Шанхай, 1884. Более поздние издания: Книжная компания «Чунн-сюэ», Шанхай, 1929. Коммерческое издательство, Шанхай, 1934. Коммерческое издательство, Дайбэй, 1965. Книжная компания «Чжун-хуа», Пекин, 1973.



Дао цзя шн цзы син бянь

Даосизм: священные книги, под ред. Яня Лин-фэна. Коммерческое издательство, Дайбэй, 1968.

У цю бэй цзай Лао-цзы цзи чен чжу бянь

Книга Яня Лин-фэна. Книжная компания «Чжун-хуа», Дайбэй, 1965.

2. Работы на европейских языках

Blofeld, John, ed. *The Zen Teaching of Huang Po on the Trasmission of Mind.* Grove Press, New York, and Rider & Co. , London, 1958.

Brown, G. Spencer. *Laws of Form.* George Allen & Unwin, London, 1969. Julian Press, New York, 1972.

Chan, Wing-tsit, tr. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch.* St. John's University Press, Jamaica, N. Y. , 1963.

Chiang, Yee. *Chinese Calligraphy.* Methuen & Co. , London, 1938. 3rd ed. , revised and enlarged, Harvard University Press, Cambridge, Mass. , 1973.

Ch'u Ta-kao, tr. *Tao Te Ching.* George Allen & Unwin for Buddhist Society, London, 1937.

Creel, Herrlee G. *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History.* University of Chicago Press, 1970.

Dhiegh, Khigh Alx. *The Eleventh Wing: An Exposition of the Dynamics of I Ching for Now.* Dell Publishing Co. , New York, 1973.

Duthuit, Georges. *Chinese Mysticism and Modern Painting.* Chroniques du Jour, Paris, and A. Zwemmer, London, 1936.

Duyvendak, J. J. L., tr. *Tao Te Ching: The Book of the Way and Its Virtue.* John Murrey, London, and Transanlantic Arts, Hollywood, Fla., 1954.

Feng, Gia-fu, and Jane English, trs.

(1) *Tao Te Ching.* Alfred A. Knopf, New York, 1972. Wildwood House, London, 1973.

(2) *Chuang Tsu: Inner Chapters.* Alfred A. Knopf, New York, 1974.

Forke, Alfred. *The World-Conception of the Chinese.* Arthur Probsthain & Co., London, 1925.

Forrest, Robert Andrew. *The Chinese Language.* 2nd rev. ed. Humanities Press, New York, and Faber & Faber, London, 1965.

Fung Yu-lan.

(1) *A History of Chinese Philosophy.* 2 vols. Tr. Derk Bodde. Princenton University Press, and George Allen & Unwin, London, 1952-53.

(2) *A Short History of Chinese Philosophy.* Ed. Derk Bodde. Free Press, New York, 1966.

(3) *Chuang Tzu: A New Selected Translation.* The Commercial Press, Shanghai, 1933. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New York, 1963.

Gernet, J. «Entretiens du Maitre de Dhyana Chen-houei du Hotso». *Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient,* vol. 31. 1949.

Giles, Herbert A., tr. *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer.* Kelly & Walsh, Shanghai, 1926. Repr. AMS Press, New York, 1972.

Giles, Lionel, tr. *Taoist Teachings: From the Book of Lieh Tzu.* E. P. Dutton, New York, and John Murray, London, 1912. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New York, n. d.



Graham, Angus Charles. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan.* Lund, Humphries & Co. , London, and Clarke, Irwin & Co. , Toronto, 1958.

Heyerdahl, Thor. *The Kon-Tiki Expedition.* George Allen & Unwin, London, 1965. Rand McNally & Co. , Chicago, 1968.

Hu Shih.

(1) «The Development of Zen Buddhism in China». *Chinese Political and Social Review,* vol. 15, no. 4, 1932.

(2) «Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method». *Philosophy East and West,* vol. 3, no. 1. Honolulu, 1953.

Huang, Al Chung-liang. *Embrace Tiger, Return to Mountain: The Essence of T'ai Chi.* Real People Press, Moab, Utah, 1973.

Huyghe, Rene. *Art and the Spirit of Man.* Tr. Norbert Guterman. Harry N. Abrams, New York, and Thames & Hudson, London, 1962.

Kapleau, Philip, ed. and tr. *Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, Enlightenment.* Harper & Row, New York, 1966.

Kepes, Gyorgy. *The Language of Vision.* P. Theobald, Chicago, and Alec Tiranti, London, 1945.

Legge, James, tr. *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism.* Ed. F. Max Muller. 2 vols. Clarendon Press, Oxford, 1891. Repr. , Dover Publications, New York, 1962.

Lin Yutang.

(1) *The Importance of Living,* William Heinemann. London, 1938. J. P. Putnam's Sons, New York, 1974.

(2) *The Wisdom of China and India.* Random House, New York, 1942. Michael Joseph, London, 1944, (2 vols.).

(3) *The Wisdom of Lao-tse.* Random House, Modern Library, New York, 1948.

Morgan, Evan. *Tao the Great Luminant.* Kelly & Walsh, Shanghai, 1934. Repr. , Paragon Book Reprint Corp. , New York, 1969.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China.* 5 vols. Cambridge University Press, 1954-74.

Radhakrishnan, Sarvepalli, tr. *The Bhagavadgita.* Harper & Row, New York, and George Allen & Unwin, London 1948.

Reps, Paul. *Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings.* Charles E. Turtle Co. , Tokyo and Rutland, Vt. , 1957.

Ricket, W. Allyn. *Kuan Tzu.* Hong Kong University, 1965. Oxford University Press. New York and London, 1966.

Rose-Innes, A. C. *Beginner's Dictionary of Chinese-Japanese Characters.* 4th ed. International Publication Service, New York, 1973.

Rozin, Paul, Susan Poritsky, and Raina Sotsky. «American Children with Reading Problems Can Easily Learn English Represented by Chinese Characters». *Science,* March 26, 1971.

Schwenk, Theodor. *Sensitive Chaos.* Tr. Olive Whicher and Johanna Wrigley. Rudolf Steiner Press, London, 1965.

Senzaki, Nyogen, and Paul Reps, trs. *The Gateless Gate, or Wu Men Kuan (Mumon Kan) by Ekai.* J. Murray, Los Angeles, 1934.

Siu, R. G. H. *The Man of Many Qualities: A Legacy of the I Ching.* M. I. T. Press, Cambridge, Mass. , 1968.

Sze, Mai-mai. *The Tao of Painting.* Bollingen Series XLIX, 2nd ed. (2 vols. in 1). Princenton University Press, 1963.

Thoreau, Henry David. «Walking». In *Walden and Other Writings of Henry David Thoreau.* Random House, Modern Library, New York, 1950.

Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te-ching and Its Place in Chinese Thought.* George Allen & Unwin, London, 1956. Grove Press, New York, 1958.



Ware, James R., tr. *The Saying of Chuang Tzu.* New American Library, Mentor Press, New York, 1963.

Watson, Burton, tr. *Complete Works of Chuang Tzu.* Columbia University Press, New York, 1968.

Watts, Alan.

(1) *Zen Buddhism.* Buddhist Society, London, and P. D. and Ione Perkins, Pasadena, Calif., 1947.

(2) *Zen* (same book as above, but enlarged). Delkin, Stanford, Calif., 1948.

Welch, Holmes. *The Parting of the Way.* Methuen & Co., London, 1958. Beacon Press, Boston, 1966 (as *Taoism: The Parting of the Way*).

Whyte, Lancelot Law. *The Next Development in Man.* Cresset Press, London, 1944. Henry Holt, New York, 1948.

Wieger, Leon. *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification, and Signification.* Tr. L. Davrout, 2nd ed. 1927. Repr., Dover Publications, New York, 1965.

Wilhelm, Richard.

(1) *I Ching of the Book of Changes.* Tr. Cary F. Baynes. Bollingen Series XIX. 3rd ed. Princenton University Press, 1967.

(2) *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life.* Tr. Cary F. Baynes. Rev. ed. Harcourt, Brace & World, New York, and Routledge & Kegan Paul, London, 1962.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Routledge & Kegan Paul, London, and Harcourt, Brace & Co., New York, 1922.

Yampolsky, Philip B., ed. and tr. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch.* Columbia University Press, New York, 1967.

Вот ЭТО

и другие эссе о дзэн и духовном опыте



Аннушке,
дочери и танцовщице,
с любовью

Предисловие автора

Хотя собранные здесь эссе были написаны на протяжении последних четырех лет, все они имеют одну общую точку отсчета — духовный или мистический опыт и его связь с повседневной материальной жизнью. Стоит мне лишь сказать это, и я сразу же осознаю, что использовал неподходящие слова; и все же я не вижу, как можно сказать лучше. Слова «духовный» и «мистический» наводят на мысль о чем-то абстрактном, потустороннем и возвышенно религиозном — о том, что, как правило, противопоставляется обычной земной жизни, ведь так называемая «реальная жизнь» кажется нам давно известной и довольно заурядной. Но эти эссе для того и были написаны, чтобы показать неправильность противопоставления духовного и материального, чудесного и обыденного. Прежде всего мы должны освободиться от стереотипов речи и мышления, которые не позволяют нам почувствовать единство этих качеств и увидеть, что это — непосредственное, повседневное восприятие жизни здесь и сейчас — есть ЭТО — высший смысл существования вселенной. Постижение ЭТОГО приходит к человеку в ускользающем — но в то же время довольно распространенном — состоянии сознания, которое пленило меня сильнее всего на свете, когда мне было семнадцать лет.



Я — не проповедник и не религиозный реформатор, потому что мне нравится писать и рассуждать о *таком* видении мира точно так же, как кто-то другой, возможно, любит мурлыкать себе под нос мелодию, сидя в ванной. Я — не миссионер и не собираюсь никого «обращать в свою веру», но я убежден, что если *это* состояние сознания станет более распространенным, вся бессмыслица, которая в нашем мире называется серьезными делами, исчезнет во взрыве хохота. Ведь тогда мы увидим, что те высокие идеалы, во имя которых мы ограничиваем и укорачиваем себе жизнь, являются абстрактной, бессодержательной заменой незамеченным чудесам, которые окружают нас. И здесь я имею в виду не только все то, что восхищает нас в природе, но и ошеломляющий и непостижимый факт самого бытия.

Больше всего на свете я убежден в том, что подобное пробуждение не лишит нас желания активно участвовать в жизни и заботиться о своих ближних. Ведь отчасти радость постижения — хотя бесконечное не имеет частей — состоит в том, чтобы поделиться им с другими. А поскольку духовное неотделимо от материального, это означает не только стремление помочь другим достичь глубинного понимания, но и желание совместно участвовать в материальной жизни. Возможность этого всецело зависит от присутствия мистического видения, которое преобразит нас настолько, что мы станем добродетельными без увещеваний и взываний к нашему устойчивому, но крайне несозидательному чувству вины. Между тем поиск преображения с самого начала примет неверное направление, если мы будем чувствовать себя в обычном смысле обязанными достичь этого состояния сознания.

Каким бы это ни казалось противоречием, но мне кажется, что глубочайшие духовные переживания могут случиться лишь в те мгновения, когда эгоизм становится таким полным, что выходит за собственные пределы, как бы «выворачиваясь на-

изнанку». Возможно, именно поэтому Иисус предпочел общество мытарей и грешников обществу праведных и уважаемых. Дело в том, что первый шаг на пути самопознания состоит в том, чтобы принять собственный эгоизм, не обманывая себя в стремлении быть кем-то другим. Ведь неискренний, нецелостный человек сковывает себя попытками идти одновременно в двух направлениях. Есть такая турецкая пословица: «Тот, кто спит на полу, не упадет с кровати». Таким образом, когда грешник осознает, что даже его раскаяние греховно, тогда он, возможно, впервые в жизни «приходит в себя» и осознает свою целостность. Духовное пробуждение — это сложный процесс, в ходе которого возрастающее понимание того, что все в высшей степени неправильно, внезапно уступает место видению, что все настолько прекрасно, насколько оно только может быть прекрасным. Или лучше будет сказать так: все настолько ЭТО, насколько оно может быть ЭТИМ.

Поскольку большинство из этих эссе имеют в какой-то мере личное звучание и неизбежно носят автобиографический характер, я включил в этот том библиографию книг и статей, которые написаны мной вплоть до настоящего времени.

Сан-Франциско, 1960, Алан Уотс

Вот ЭТО

В духовном, интеллектуальном и поэтическом опыте человека меня всегда поражала распространенность удивительных мгновений озарения, которые Ричард Бек (Richard Bucke) назвал «космическим сознанием». Для такого рода переживаний нет подходящего названия. Назвать их «мистическими» означает поставить их в один ряд с картинами иных миров, с видениями богов и ангелов. Когда же мы называем их «духовными» или «метафизическими», мы подразумеваем, что они не являются в то же время крайне конкретными и физическими. И даже понятие «космическое сознание» обладает непоэтическим привкусом жаргона оккультистов. Однако во все исторические эпохи и во всех культурах мы встречаемся с описаниями этого самобытного переживания, которое возникает, как правило, неожиданно и непредсказуемо, безо всякой очевидной причины.

После подобного просветления человек с необычайной ясностью и убедительностью понимает, что в целом и в каждой своей части, вселенная в этот самый миг настолько потрясающе *правильна*, что не нуждается в объяснениях и оправданиях, поскольку само ее существование отвечает на все вопросы. После этого жизнь не просто перестает быть проблемой. Человек

оказывается настолько тронут самоочевидностью и самодостаточностью существующего положения вещей — включая также то, что обычно считается злом, — что не может найти достаточно убедительных слов, чтобы выразить совершенство и красоту своего переживания.

Ясность переживания иногда создает впечатление, что мир стал прозрачным и светящимся, а его простота воспринимается как свидетельство того, что мир проникнут высшим разумом и управляется им. В то же время человеку кажется, что все вокруг стало его телом, и что каким бы ни было его подлинное естество, он наконец стал тем, чем всегда был, — всем сущим. Отсюда не следует, что человек перестает быть собой до такой степени, что смотрит на мир глазами других людей или что он буквально становится всезнающим. Это означает, что его индивидуальное сознание и существование представляется ему лишь точкой зрения, которую приняло нечто невообразимо большее, чем он сам.

Ядром этого переживания, кажется, является убежденность или постижение, из которого следует, что непосредственное *сейчас*, какова бы ни была его подлинная природа, является целью и свершением всего сущего. Это озарение сопровождается эмоциональным экстазом, ощущением великого облегчения и освобождения, а часто и невыносимой любви к миру — однако все это вторично. Нередко удовлетворение от такого переживания путают с самим переживанием, и тогда интуитивное понимание теряется в экстазе, потому что, пытаясь удержать вторичные последствия озарения, человек теряет его суть — понимание совершенства непосредственного настоящего, даже если оно не экстатично. Ведь экстаз является необходимым мимолетным контрастом на фоне постоянных флуктуаций наших чувств. Однако интуитивное понимание, если оно достаточно ясно, остается — подобно тому как у человека, который



однажды овладел каким-либо ремеслом, все связанные с ним навыки, как правило, сохраняются на всю жизнь.

Человек обычно интерпретирует свои переживания в терминах религиозных и философских идей своей культуры. За кажущимся разнообразием таких идей скрывается их основополагающее единство. И точно так же, как вода находит путь наименьшего сопротивления, наши эмоции облачаются в наиболее доступные символы. Подобные ассоциации столь естественны и непроизвольны, что символ может показаться самой сутью переживания.

Так, ясность — исчезновение проблем — подразумевает свет, и поэтому в мгновения великой ясности индивид может видеть физический свет, озаряющий все вокруг. Верующий увидит в этом свете проблеск присутствия Бога — как в известном свидетельстве Паскаля:

Год Его милости 1654,
Понедельник 23-го ноября, день св. Клементия...
С половины одиннадцатого вечера
до половины первого, за полночь,
ОГОНЬ
Бог Авраама. Бог Исаака. Бог Якоба,
но не философов и мудрецов.
Определенность, радость,
Ясность чувств, радость, покой.

Или как в случае, который приводит Вильям Джемс:

Казалось, небеса разверзлись, чтобы излить на меня лучи света и славы. И так было не одно мгновение, но весь день и всю ночь потоки света и славы лились в мою душу. О, какой переворот произвело это во мне! Все стало новым. Мои лошади, свиньи и все люди — все преобразилось.*

* Вильям Джемс, «Многообразие религиозного опыта», Спб. «Андреев и



Однако ясность может также ассоциироваться с прозрачностью или с ощущением того, что мир, воздвигнутый перед нами, не является препятствием, а тело — обузой. Буддист естественно примет это за подтверждение учения о реальности как непостижимой, неопределимой Пустоте (*шуньяти*).

> Я вошел в зал и собирался занять свое место, но вдруг все вокруг меня преобразилось. Открылось бесконечное пространство, а земля под ногами показалась вогнутой... Я оглядывался по сторонам, смотрел вверх и вниз и не верил своим глазам: вся вселенная и ее многочисленные осязаемые объекты внезапно переродились. То, что раньше казалось отвратительным и невежественным, теперь представлялось мне излиянием моей собственной глубинной природы, которая неизменно пребывала яркой, подлинной и прозрачной.*

Подобно тому как одну и ту же боль можно описать и как жгучую резь, и как холодное покалывание, описания подобных переживаний могут, на первый взгляд, противоречить друг другу. Один человек говорит, что постиг тайну жизни, но не может выразить ее в словах. В то же время другой утверждает, что никогда не было никакой тайны, и поэтому говорить о постижении не имеет смысла, поскольку переживание явило ему искусственность и ненужность всех его исканий.

Один человек говорит о своей убежденности в том, что смерти не существует, а его подлинное «я» вечно, подобно все-

сыновья», 1992, стр. 203.

* Юань чжоу (ум. 1287), цитируется по изданию Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, vol. 2, p. 92.



ленной. В то же время другой заявляет, что смерть просто перестала волновать его, потому что текущее мгновение стало настолько всеобъемлющим, что нет больше необходимости в будущем. Один человек чувствует, что возвысился до единства с жизнью бесконечно большей, чем его собственная. Однако подобно тому, как биение сердца может рассматриваться — в зависимости от точки зрения — как что-то *случающееся* с вами или что-то *делаемое* вами, другой человек придет к выводу, что пережил не присутствие трансцендентного Бога, а свою сокровенную природу.

Одному покажется, что его эго, или «я», расширилось за пределы всей вселенной, тогда как другой почувствует, что он полностью потерял себя, а его так называемое эго никогда не существовало в действительности, а было лишь абстрактной мыслью. Один будет описывать себя как бесконечно богатого, тогда как другой скажет, что достиг такой великой нищеты, что не обладает даже своими умом и телом, и поэтому ему не о чем заботиться.

Очень редко можно встретить описание подобного переживания без метафор, которые вводят в заблуждение, если их понимать буквально. Но в «Автобиографическом очерке« Бернарда Беренсона я обнаружил отрывок, который является одним из самых простых и «чистых» описаний, которые я когда-либо читал.

> Было утро в начале лета. Над липами мерцала и дрожала серебристая дымка. Воздух был насыщен их ароматом. Теплый воздух ласкал своим прикосновением. Я помню — мне не нужно вспоминать, как я взобрался на пень большого дерева и внезапно почувствовал себя окунувшимся в Это. Тогда я не называл Его этим словом. Мне не нужны были слова. Я и Это были одним.

Переживание здесь описано с помощью одного слова «Это». Оно использовано в том же смысле, в котором мы говорим «Вот это оно!», подразумевая превосходную степень, меткость высказывания, красочную реальность или то, к чему мы всегда стремились. Речь идет не просто об объекте, а о чем-то более живом и обширном, чем любая наша идея, и поэтому, не имея других слов, для его описания мы используем одно это слово.

Особенно трудно найти средства передать это переживание в культурном контексте христианства. Хотя просветление приходит к христианам так же часто, как и к последователям других традиций, христианские мистики всегда вынуждены оправдываться перед сторонниками ортодоксальных догматов. Ведь в христианстве всегда проводится радикальное различие между Богом и сотворенным миром, равно как между Богом и душой человека. Считается, что Бог находится в вечном конфликте со злом и с грехом, а также что мир будет по-настоящему спасен лишь в конце времен — поскольку зло и грех присутствуют в нем повсеместно. Но даже тогда для сил зла ад останется состоянием постоянного заключения и пыток.

И все же христианское учение о всемогуществе — согласно которому ничто, включая даже грех, не случается без участия воли Бога — позволяет христианскому мистику, как это ни трудно, выразить неизречимую истину: «Грех допустим (behovable), но все будет благо, все будет благо и все вещи будут проявлять это благо».*

** Bernard Berenson, *Sketch for a Self Portrait*, p. 18. Pantheon Books, New York, 1949.

* Госпожа Джулиан Норвичская (1342— ок. 1414) «Откровения божественной любви» (Dame Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, ed. Grace Warrack. London, 1949). Слово *behovable* имеет здесь оттенок «играющий необходимую роль». Сравните с известными словами из католической литургии «Святая Суббота»: «О воистину необходимый грех Адама, который искупила смерть Христа! О счастливая ошибка, которая



Христианское представление о реальности зла и времени, а также об истории как о процессе борьбы со злом, сильно чувствуется даже в умонастроениях современного пост-христианского западного общества. Поэтому нам трудно принять «космическое сознание» как нечто большее, чем вдохновенную галлюцинацию. Оно может казаться допустимым как предзнаменование «далекого божественного события» в будущем, но, принимая во внимание наше линейное видение мира, мы не допускаем, что оно отражает *реальное* положение вещей. Даже в рассказе Бека о его собственном мистическом переживании мы видим характерное использование будущего времени:

> Я провел вечер в большом городе с двумя друзьями за чтением и спорами по вопросам философии и поэзии. Мы расстались в полночь. Чтобы попасть домой, мне предстояло долго ехать в экипаже. Мой ум, все еще наполненный идеями, образами и чувствами, вызванными чтением и беседой, был настроен спокойно. Мной овладело состояние почти полной пассивности, и мысли почти без моего участия проходили через мою голову. Вдруг, без всякого перехода, я почувствовал вокруг себя облако цвета пламени. С минуту я думал, что это зарево большого пожара, вспыхнувшего где-нибудь в городе, но вскоре понял, что огонь этот был во мне. Неизмеримая радость охватила меня, и к ней присоединилось прозрение, которое трудно передать словами. Между прочим, я не только уверовал, но *увидел*, что вселенная соткана не из мертвой материи, что она живая; и в себе самом я почувствовал присутствие вечной жизни. Это не было убеждение, что я достигну бессмертия, это было чувство, что я уже обладаю им. Я увидел, что все люди также бессмертны, что таков мировой закон и что нет случай-

снискала себе такого великого искупителя!». — *Прим. автора*

постей в мире. Каждая вещь в нем служит благу всех других вещей; основа нашего мира и всех других миров — любовь; и всеобщее счастье *неизбежно будет осуществлено в грядущих веках*. Состояние это длилось всего лишь несколько секунд, но воспоминание о нем и чувство реальности привнесенных им откровений живет во мне вот уже четверть века. В истине этих откровений я не сомневаюсь. С той точки зрения, с какой я смотрю теперь на мир, я вижу, что не могут они не быть истинными. Это сознание не покидало меня даже в моменты величайшего упадка духа.*

И тем не менее когда Бек говорит: «В себе самом я почувствовал присутствие вечной жизни», он имеет в виду постижение, которое буддисты описывают словами: «Все вещи изначально пребывают в Нирване». При этом просветление или пробуждение — это не создание чего-то нового, а осознание того, что всегда *есть*.

Такие переживания наводят на мысль, что наше обычное восприятие мира — это коллективный субъективный кошмар. Они наводят на мысль, что наше обычное чувство повседневной реальности — мир, который мы видим в понедельник утром, — это проявление социального воспитания, результат действия системы выборочного подавления и невнимания, с помощью которого нас научили оттеснять на второй план те аспекты и отношения в природе, которые не согласуются с правилами игры в цивилизованную жизнь. Между тем просветление почти неизбежно подразумевает постижение, что само это ограничение сознания является частью вечного порядка вещей. Выражаясь словами дзэнского мастера Гэнся:

* Это свидетельство впервые было опубликовано в небольшой брошюре, изданной в частном порядке. Затем оно цитировалось Вильямом Джемсом в его книге «Многообразие религиозного опыта», Спб. «Андреев и сыновья», 1992, стр. 318-319. Курсив Алана Уотса.



Если ты понимаешь, вещи таковы, каковы они есть;
Если ты не понимаешь, вещи таковы, каковы они есть.

Причем здесь выражение «таковы, каковы они есть» подразумевает полностью непроблематичный и самодостаточный характер вечного настоящего, в котором, как говорит Чжуан-цзы,

> Хотя у утки короткие лапки, их нельзя удлинить, не доставляя неудобства утке; хотя у цапли длинные лапки, их нельзя укоротить, не доставляя неудобства цапле.

Ведь создается впечатление, что постижение наступает благодаря принятию правильности состояния, в котором его нет; благодаря готовности быть столь несовершенным, сколь несовершенным человек является — совершенно несовершенным.

Теперь мы понимаем, как подобное видение вещей могло быть приемлемым в культурах без представления о социальном прогрессе и истории как поступательном движении, как оно фактически является единственной философией, которая делает жизнь терпимой. Очень даже может быть, что «исторический динамизм» христианского Запада является относительно недавним теологическим открытием, поскольку мы не можем больше без угрызений совести распевать такие «попустительские» гимны:

Богатый в своем дворце, бедный у своей калитки —
Высокими и низкими их сотворил Господь
И каждому пожаловал имущество его,

а затем восклицать:



Все светлое и милое, всех тварей и людей;
Все мудрое и чудное — все это создал Бог!

Это переживание не имеет ничего общего с философией, которая оправдывает бесчувственность человека в отношении неравенств жизни, хотя его и можно использовать для оправдания такой философии. Подобно влюбленности, оно почти не связано с условиями окружающего мира и экономическим положением. Оно нисходит без различия — на богатых и на бедных, на праведных и на неправедных, на счастливых и на несчастных. Оно дарует великую убежденность в том, что мир во всех своих проявлениях есть чудо славы, и хотя это может логически исключить необходимость разделить видение с другими и пробудить их от кошмарного сна, обычной реакцией является желание не из чувства долга, а в порыве радости передать это переживание в словах или в делах.

С этой новой точки зрения, преступления и пороки обычной кошмарной жизни людей не кажутся злом или глупостью, а вызывают сожаление. При этом наблюдателя охватывает очень странное ощущение, будто все, кто действуют недостойно или злонамеренно, в то же время выглядят, как боги: кажется, что эти люди в высшей степени счастливы, но только не догадываются об этом. Вот как говорит об этом Кириллов в «Бесах» Достоевского:

> — Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту... Все хорошо. Я вдруг открыл.

— А кто с голоду помрет, — спросил Ставрогин, — а кто обидит и обесчестит девочку — это хорошо?

— Хорошо. И кто размозжит голову ребенку, и то хорошо; и кто не размозжит, и то хорошо. Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо. Если б они знали, что им



хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся мысль, вся, больше нет никакой!.. Они нехороши, потому что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут насиловать девочку. Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого.*

Обычно мы видим большой контраст между удивительной структурой человеческого организма и его мозга, с одной стороны, и недостойным использованием их большинством людей, с другой. Однако возможна точка зрения, согласно которой естественное чудо организма просто затмевает собой жалкие мелодрамы поверхностного сознания. Так можно объяснить, почему открытие этого необычного видения не позволяет вниманию сосредоточиться только на проявлениях зла, которые становятся вторичными при сопоставлении с великой разумностью и красотой общей картины.

Подобное озарение никак не связано с «поверхностным оптимизмом» или с описанием смысла вселенной в виде очень логичных философских заключений. С этой точки зрения, все философские мнения и рассуждения звучат как немного усложненная версия детских игр: «Есть!» — «Нет!» — «А я тебе говорю, есть!» — «А я тебе говорю нет!» — до тех пор, пока (если бы только философы сделали это!) дети не поймут бессмысленность своего спора и не покатятся со смеху. Более того, не имея ничего общего с самодовольными рационализациями мистера Панглосса, это переживание имеет тенденцию возникать в мгновения опасности или отчаяния, когда у индивида нет другого выхода, кроме полной капитуляции.

Нечто подобное однажды случилось со мной во сне, когда мне было восемь лет. Я тогда был болен и чуть не бредил от

---

* Ф. М. Достоевский, «Бесы». Собр. соч. в 15 тт. Том 7. Ленинград, «Наука», 1990, стр. 226.

горячки. Во сне я обнаружил, что лежу ничком, с широко раскинутыми руками, привязанный к большому стальному шару, который с бешеной скоростью летает вокруг земли. Я очень ясно понял во сне, что обречен вращаться в этом пугающем и досадном положении вечно — причем моя убежденность в этом была так велика, что мне оставалось только сдаться. Ведь это был сущий ад, и впереди меня ждали только нескончаемые страдания. Однако когда я сдался, шар, казалось, ударился о гору и рассыпался, а я очутился на песчаном побережье. От шара ничего не осталось, кроме искореженных обломков листового металла, которые валялись вокруг меня. Этот сон, разумеется, не был переживанием космического сознания, а был просто еще одним подтверждением того, что в крайней ситуации выход находится внутри, а не вне проблемы.

Другие, более глубокие переживания пришли позже — два раза они были очень яркими, а в другие времена они больше походили на сияние, чем на яркую вспышку. Вскоре после того, как я впервые начал изучать индийскую и китайскую философию, ночью я сидел возле камина и пытался понять, в каком состоянии сознания должен находиться практикующий йоговскую или буддистскую медитацию. Мне казалось, что возможны несколько подходов, но все они казались мне противоречивыми и взаимоисключающими. Как я ни пытался их совместить, все было безуспешно.

В конце концов, в порыве разочарования, я решил отказаться от всех подходов и не иметь никакого особого состояния сознания вообще. Отбрасывая их прочь, я каким-то образом отбросил и самого себя, потому что совершенно неожиданно почувствовал себя в невесомости. Я увидел, что не обладаю ничем, даже своим «я», — и что ничто не обладает мной. Весь мир стал прозрачным и свободным, как мой собственный ум. Проблемы жизни просто перестали существовать, и в течение



восемнадцати часов после этого переживания я чувствовал себя, как ветер, разгоняющий по полям осенние листья.

Второй раз нечто подобное случилось со мной через несколько лет, после того как я в течение нескольких недель пытался практиковать «вспоминание» (*смрити*) — или постоянное осознание непосредственного настоящего. Это состояние сильно отличается от хаотических воспоминаний и предчувствий, которые обычно посещают человека в течение дня. Однажды вечером я обсуждал эту практику со своим знакомым, и он сказал мне: «Но зачем *пытаться* жить в настоящем? Разве мы не пребываем в настоящем даже тогда, когда вспоминаем прошлое и мечтаем о будущем?»

Это на первый взгляд очевидное замечание снова вызвало у меня внезапное ощущение потери веса. В то же время настоящее стало подобным движущемуся покою, вечному потоку, отклониться от которого не мог ни я, ни кто-либо другой. Я постиг, что все, в своем первозданном виде, является ЭТИМ — представляет собой смысл моей жизни и смысл существования вселенной. Я осознал, что когда «Упанишады» говорят: «Ты — То!» или «Этот мир есть Брахман!», их слова следует понимать буквально. Каждая вещь, каждое событие, каждое переживание в том его неповторимом состоянии, в котором оно присутствует в настоящем, есть то, что оно есть, — причем до такой степени, что тем самым обретает божественную природу и значение. Меня поразило также, что ничто из постигнутого мной не зависело от моего видения его таковым. Ведь именно такими всегда были вещи, независимо от того, понимал я это или нет, — и если я не понимал, мое непонимание также было ЭТИМ. Более того, я осознал то, что в христианстве называется любовью Бога. Я увидел, что, несмотря на кажущееся несовершенство вещей, Бог любит их такими, какими они есть, и эта любовь обожествляет их. На этот раз ощущение легкости и ясности не покидало меня целую неделю.

С тех пор эти озарения, а также переживания, которые последовали за ними, вдохновляют мои писательские труды и философские исследования. Со временем я проникся ощущением, что неважно, *как* я себя чувствую — переживаю ли свободу и ясность в это самое мгновение или нет, — потому что, как я уже говорил, чувствовать себя уставшим и ограниченным также есть ЭТО.

Однако философ с таким мировоззрением в общении с людьми постоянно сталкивается с одной необычной проблемой — особенно если его философия близка к религии. Ведь, судя по всему, люди находятся под постоянным впечатлением, что человек говорит и пишет об этих вещах для того, чтобы улучшить других или сделать какое-то добро, — при этом, как правило, они предполагают, что говорящий достиг успехов в самосовершенствовании и поэтому говорит со знанием дела. Другими словами, философу постоянно навязывают роль проповедника, от которого ожидается верность некоторым принципам. Поэтому об истинности его слов принято судить по его характеру и нравственности — проявляет ли он беспокойство, зависит ли от таких «материальных стимуляторов», как вино и табак, есть ли у него язва желудка, любит ли он деньги, теряет ли самообладание, бывает ли в депрессии, влюбляется ли тогда, когда этого делать не должен, и чувствует ли порой усталость и раздраженность. Все эти критерии оценки философа, возможно, были бы уместны, если бы он проповедовал свободу не быть человеком или если бы он пытался радикально улучшить себя и других.

В течение жизни почти каждый может совершенствовать себя — разумеется, в некоторых пределах, в зависимости от наличия энергии, времени, темперамента и того уровня, с которого он начинает, а значит — в жизни всегда есть место для проповедников и технических советников по вопросам улучшения людей. Однако доступные человеку изменения всегда

довольно несущественны по сравнению с многими аспектами человеческой природы и разнообразием жизненных обстоятельств, которые остаются неизменными или которые изменить очень трудно, даже если сделать это было бы очень желательно. Поэтому я говорю, что хотя у нас есть простор для совершенствования себя и других, решение проблем и преодоление затруднительных ситуаций — это далеко не главное в жизни, равно как и не основная задача философии.

Человек преследует свои цели в громадной меняющейся вселенной, которая, как мне кажется, вообще не имеет цели в обычном понимании этого слова. Природа скорее играет, чем стремится к какому-то конечному состоянию, и поэтому идея о том, что у нее нет цели в будущем, едва ли может показаться недостатком. В противоположность этому, процессы в природе, какими мы их видим в окружающем мире и в сфере непроизвольных проявлений своего собственного организма, больше напоминают искусство, чем бизнес, политику или религию. Эти проявления сродни музыке и танцу, которые продолжаются без какой-либо цели в будущем. Никто не считает, например, что качество симфонии должно улучшаться по мере ее исполнения или же что весь смысл ее исполнения в том, чтобы сыграть финал. Смысл музыки раскрывается в каждый момент ее исполнения и слушания. То же самое, как мне кажется, верно в отношении большей части наших жизней, и поэтому, если мы уделяем слишком много внимания их совершенствованию, мы забываем, что главное — просто жить. Так, если музыкант больше всего заботится о том, чтобы впечатлять слушателей своей виртуозной техникой и делать каждое свое выступление лучшим, чем предыдущее, он едва ли вкладывает в музыку всю свою душу и поэтому не получает от нее удовольствия.

Поэтому основную работу философа не следует соотносить с миссией моралиста или реформатора. Ведь философия может быть также *любомудрием* в духе искусства. Такая философия не

будет проповедовать методик самосовершенствования. Как я ее понимаю, работа философа как художника состоит в том, чтобы указывать и воспевать вечные бесцельные основания человеческой жизни. Руководствуясь простым восхищением и очарованием, он желает поведать другим точку зрения, согласно которой мир и люди в нем, какими бы они ни были, — все это невообразимо прекрасно! Трудно говорить об этом и не казаться самодовольным или принимающим желаемое за действительное, но это ни к коем случае не невозможно, если философу посчастливилось самому пережить подобное озарение.

Для тех, кто настаивает на том, чтобы видеть любую деятельность человека через призму стремления к цели, это может звучать как цель, как желание улучшить других. К несчастью, наш западный здравый смысл целиком и полностью аристотелевский, и поэтому мы верим, что воля может быть направлена только на достижение чего-то приятного или полезного. Однако можно доказать, что подобное утверждение ничем не отличается от высказывания: «Мы делаем то, что мы делаем». Ведь если мы *всегда* делаем то, что нам нравится, — даже совершая самоубийство, — у нас нет возможности показать, что нам нравится, кроме того, что мы делаем. Используя в данном случае логику, я лишь бросаю камень обратно в тот стеклянный дом, из которого он прилетел, поскольку я прекрасно понимаю, что мистические переживания не выдерживают испытания логикой. Однако, не будучи последователем Аристотеля, мистик не претендует на то, чтобы быть логичным. Сфера его исследований есть невыразимое. Однако невыразимое в данном случае означает не больше, чем мир физической природы, — все то, что не является идеями, словами и числами.

Если переживание «космического сознания» невыразимо, верно, что, пытаясь описать его в словах, человек «ничего не говорит» — в том смысле, что он не передает никакой информации и не отстаивает никаких заключений. Слова, выража-



ющие подобные переживания, больше напоминают восклицания. Или лучше будет сказать, что язык мистиков — это язык поэзии, а не логики. Однако поэзия в данном случае должна рассматриваться не с точки зрения логика-позитивиста — как красивая, декоративная бессмыслица. Ведь существует особый род высказываний, в помощью которых можно передать то, о чем прямо ничего не говорится. Корзибский столкнулся с этой трудностью, когда попытался выразить очень простое представление: что вещи не являются тем, чем мы их *называем*, — что слово «вода», например, само по себе не пригодно для питья. Свои выводы Корзибский сформулировал как «закон нетождественности», который говорит: «Если вы говорите, что вещь *есть* нечто, в действительности вещь *не есть* это нечто, каковым бы ни было это нечто».

Однако отсюда следует, что вещь не является «вещью», ведь если я скажу, что вещь есть вещь, из «закона нетождественности» будет следовать, что вещь не есть вещь. О чем же тогда мы говорим? Корзибский пытался показать, что мы говорим о невыразимом мире — о физической вселенной, которая состоит не из слов. Слова представляют вселенную, но если мы желаем *познать* ее непосредственно, мы должны делать это посредством сенсорного контакта. То, что мы называем вещами, фактами и событиями, в действительности представляет собой всего лишь удобные единицы восприятия, легко узнаваемые фишки, которые используются в качестве имен. Эти фишки произвольным образом выбираются из бесконечного множества линий и поверхностей, цветов и фактур, пространств и плотностей, которые нас окружают. Однако деление реального мира на вещи не менее условно, чем разбиение звезд на созвездия.

Однако эта аналогия дает нам понять, что мы можем *указать* на невыразимый мир и даже передать идею его существования — не говоря при этом, *чем* же он в действительности является. Мы не знаем, *чем* он является. Мы знаем только, что



он *есть*. Чтобы сказать, *что* он есть, мы должны причислить его к какому-то классу, но очевидно, что «все», в котором содержится все многообразие вещей, не может быть причислено ни к какому классу.

Я считаю, что сфера «космического сознания» и невыразимый мир, о котором говорит Корзибский и другие логики-семантики, — это одно и то же. Это «одно и то же» не является «духовным миром», если под «духом», как обычно, понимать абстракции и идеи. Это конкретный физический мир, который, поэтому, неизречим (то есть невыразим) и неопределим. «Космическое сознание» — это сознание, свободное от эго, другими словами, от иллюзорной веры в то, что наш организм является не удобной единицей описания, а чем-то абсолютным и независимым от всего остального. Ведь если верно, что мы используем линии и поверхности в природе лишь для того, чтобы разбить мир на удобные единицы описания, тогда все, что я называю собой, в действительности неотделимо от всего, что меня окружает. Именно это человек *переживает* в миг просветления. Однако очертания и формы, которые мы *называем* вещами, при этом не исчезают, уступая место некому подобию сияющей пустоты. Становится очевидным, что хотя они могут использоваться для разделения, на самом деле они не разделяют. Каким бы разительным ни был контраст между звездами и темным окружающим пространством, я не могу забыть, что вижу звезды и пространство только в отношении друг к другу и что это отношение нерасторжимо.

Однако самой удивительной чертой мистического переживания является убежденность, что весь невыразимый мир «правильный» — настолько правильный, что наши повседневные заботы представляются нам смехотворными и мы понимаем, что если только люди увидят это, они сойдут с ума от радости,



И король будет выкидывать антраша,
И поп будет собирать цветы.

Если оставить в стороне трудности согласования этих ощущений с проблемой зла и страдания, их смысл в точности соответствует изречению: «Все будет благо, все будет благо и все вещи будут проявлять это благо». Я могу добавить только, что смысл этого изречения — это само переживание. За пределами мистического состояния сознания подобные слова не имеют смысла — вплоть до того, что без реального переживания в них трудно поверить даже как в откровение. Ведь переживание недвусмысленно показывает, что вселенная целиком и полностью представляет собой чередование всевозможных проявлений любви — от животной похоти до божественного великодушия. Каким-то образом это распространяется даже на жестокий биологический мир, в котором каждое существо живет за счет других существ. Наша обычная картина мира переворачивается вверх дном, потому что наблюдателю кажется, что каждое существо, умирая, добровольно приносит себя в жертву.

Прежде чем задаваться вопросом, правильно ли это видение, нужно увидеть, что нет такого понятия как окончательная истина: каждая истина соотносится с некоторой точкой зрения. Огонь жжет в отношении кожи. Структура мира проявляется таковой в отношении к нашим органам чувств и мозгу. Поэтому определенные изменения в человеческом организме могут сделать его более открытым к миру, каким он представляется человеку в мистическом состоянии. Подобным образом другие изменения в организме дадут нам картину мира, каким его видит шизофреник или человек в глубокой депрессии.

И все же есть один аргумент в пользу того, что «космическое» переживание является *самым* правильным взглядом на мир. Дело в том, что ни одна энергетическая система не может быть полностью самоконтролируемой, не переставая при этом

двигаться. Контроль — это всегда ограничение движения, и поскольку полный контроль — это всестороннее ограничение, то, чтобы существовало движение, контроль всегда должен быть вторичным по отношению к движению. Выражаясь на языке психологии, можно сказать, что полное ограничение движения эквивалентно полному сомнению, отказу верить своим ощущениям и чувствам во всех отношениях. Возможно, пример такого состояния дает человек в крайней стадии кататонии, которая проявляется в том, что он полностью отказывается двигаться и общаться.

С другой стороны, движение и освобождение от ограничений — это эквивалент веры, готовности последовать за неконтролируемым в неизвестное. В крайней форме это отношение проявляется как потакание всем капризам, и поэтому нам может показаться, что видение мира, в котором «все есть благо», соответствует именно такому отношению. Однако подобная точка зрения исключает как «неправильные» любые проявления контроля, и поэтому в ней нет места для «правильных» ограничений. Между тем характерной чертой мистического переживания является осознание, что ограниченное эго-центрированное сознание также «правильно», но лишь потому, что оно вторично по отношению к отсутствию ограничения, движению и вере.

Смысл этих слов в том, что жизнь и движение могут продолжаться только в том случае, когда вначале идет вера, которая является окончательным и основополагающим состоянием, а лишь затем, во вторую очередь, приходит сомнение. Ту же идею можно сформулировать по-другому: жизнь возможна только тогда, когда человек безусловно принимает то ее безграничное и всеобъемлющее основание, которое вдохновляет философа и человека искусства. В противном случае нет смысла ни заботиться о вещах, ни контролировать события, которые имеют место лишь на фоне этого основания. Однако легко увлечься



деталями настолько, что чувство пропорции оказывается полностью утраченным, и человек начинает любой ценой подчинять себе как можно больше проявлений своей жизни. Мы становимся безумными, ограниченными и оторванными от своих истоков, когда теряем веру в непостижимый мир, который есть наше подлинное естество. И существует очень малое различие — если это вообще различие — между глубокой осознанной верой и любовью.

Инстинкт, разум и беспокойство

Проходит лишь несколько недель, прежде чем вылупившиеся птенцы могут летать, утята плавать, новорожденные котята охотиться и лазать по деревьям, а маленькие обезьянки раскачиваться на ветвях. Хотя эти существа живут намного меньше, чем люди, на овладение необходимыми жизненными навыками им требуется относительно намного меньше времени, чем цивилизованным людям. Благодаря самому факту существования все, что нужно для выживания, уже присутствует в их теле.

Для выживания в современном мире людям необходимо постичь законы мышления, обучения и выбора, и на постижение этого искусства уходит примерно четверть всего времени жизни. Более того, создается впечатление, что жизнь в современном обществе требует образа мышления и действий, которые сильно отличаются от образа мышления животных, насекомых и растений. Обычно первый называют *разумным*, и он считается противоположным второму, который называют *инстинктивным*. Различие, грубо говоря, здесь в том, что инстинкт спонтанный, тогда как действие разума включает в себя сложный процесс анализа, предсказания и принятия решения.



Оба образа действия на удивление искусны, хотя до сих пор всегда считалось, что разум дает больше гарантий для выживания — по крайней мере постольку, поскольку его применение к технологии увеличило средний возраст жизни человека как минимум на двадцать лет. Однако преимущества действий с позиций разума часто даются ценой, которая настолько велика, что мы вправе спросить, стоит ли игра свеч. Ведь за разум в том виде, в котором мы его знаем, нам приходится платить хроническим беспокойством, которое — как это ни странно — усиливается по мере того, как человеческая жизнь становится все более подчинена разуму.

Тот тип разума, который мы у себя развили, чреват беспокойством как минимум по трем причинам. Первая причина в том, что разумное мышление возможно только тогда, когда присутствует разделение мира на отдельные факты и события — достаточно простые для того, чтобы сознательное внимание могло объять каждое из них в отдельности. Однако существует много способов разбиения чувственных данных на факты и события для нужд сознательного внимания. Поэтому, когда приходится остановиться на каком-нибудь одном из них, всегда присутствует сомнение: не упущено ли при этом что-нибудь. Таким образом, у человека никогда нет окончательной уверенности в том, что важное решение было принято правильно. Попытки добиться такой уверенности выражаются в постоянном пересмотре исходных данных, что приводит к разновидности беспокойства, которую мы называем чувством ответственности.

Вторая причина заключается в том, что рука об руку с чувством ответственности идет ярко выраженное осознание себя независимым индивидом — источником действия, который *не зависит* от простых инстинктов и спонтанности для того, чтобы делать то, что нужно. Поэтому разумный человек чувствует себя независимым или отрезанным от остальной природы.

С неизменным разочарованием он пытается спрогнозировать поведение окружающего мира и тем самым приобретает чувство страха и враждебности в отношении всего, что не подчиняется контролю со стороны его воли.

Третьей причиной является то, что сознательное внимание обозревает факты и события *последовательно*, даже если они происходят одновременно. Таким образом «последовательное мышление» — мышление, ориентированное на погнозирование и поиск решений для будущих ситуаций, создает у разумного человека ясное представление о *времени*. Время представляется ему основополагающим процессом, с которым он должен постоянно бороться. Он знает, что для эффективности прогнозов должен уметь быстро вычислять, хотя аналитическое рассмотрение природы, фрагмент за фрагментом, не располагает к быстроте. Кроме того, знание дальнейшего направления развития приводит к преждевременному появлению эмоциональных реакций на будущие события. Так, каждый из нас может заболеть и рано или поздно обязательно умрет. Однако это не беспокоит существ, которые руководствуются только инстинктами.

Отметим также, что разумные действия более всего характерны для западной цивилизации. Однако и у представителей других цивилизаций уровень равития интеллекта вполне достаточен для переживания того же самого хронического беспокойства. И все же несомненно, что западная цивилизация достигла наибольших успехов в контроле будущих событий с помощью мыслящего разума. Но это скорее усилило, чем ослабило, наше беспокойство. Ведь чем детальнее мы анализируем естественный и человеческий мир, тем больше мы убеждаемся, что он необычайно сложен. Количество наших односторонних знаний о мире настолько велико, что ни один индивид, ни один независимый источник действия не может управиться с ними — без того, чтобы не зависеть от других людей, мышление которых неподвластно его контролю. Сотрудничество с другими требует



веры, но вера — это инстинктивное отношение, ведь, строго говоря, неразумно доверять тем аспектам жизни, которые всесторонне не проанализированы.

Поэтому создается впечатление, что конфликт, противоречивость и беспокойство присущи разуму по его природе. Как эффективный, но в то же время медленный и трудоемкий способ сознательного контроля, разум приводит к созданию большого массива данных, с которым нужно работать особым методом последовательного просмотра объектов и событий. Но чтобы машины или другие люди могли помочь в этом, им нужно довериться — и тут возникает вопрос: как много нужно узнать о незнакомом человеке, прежде чем принять его на службу? Таким образом, разум, в некотором смысле представляющий собой систематическое сомнение, не может достичь многого без своей полярной противоположности — инстинктивной веры. Пока разум и вера взаимно исключают друг друга, это остается невозможным противоречием, поскольку разум не доверяет *себе* в той мере, в которой он является систематическим сомнением.

Таким образом, недостаток доверия к себе у современного человека является его особым неврозом и вынуждает его идти на очень сложные ухищрения для того, чтобы обезопасить и защитить себя от ошибки с помощью одноразовой, двойной и даже тройной проверки каждого важного действия. Все это приводит к своеобразному бюрократическому застою, с которым все мы так хорошо знакомы. (Я припоминаю недавний инцидент в администрации Калифорнийского университета, где невозможно было заплатить внештатной машинистке двадцать пять долларов, не заполнив предварительно во многих экземплярах сложную анкету — которую впоследствии никто никогда не читал.)

Антиинтеллектуалистические тенденции в нашем обществе появились как реакция не только на беспокойство, но также

на застой и паралич, которые всегда связаны с разумными, неинстинктивными действиями. Именно из-за раздражения и отчаяния, возникающего в таких ситуациях, демократия постепенно превращается в диктатуру. Именно в качестве протеста против непостижимости больших объемов технических сведений в области литературы, живописи и музыки писатели и художники входят в раж и нарушают все правила во имя неистового приволья инстинктов. Именно вследствие неспособности вести большое количество непродуктивной бумажной работы, малые предприятия продаются большим корпорациям, а независимые профессионалы нанимаются за деньги на скучную безответственную работу. Именно из отвращения к сложной организации всесильной администрации и к невообразимой педантичности коллег с научными знаниями подлинно талантливые творческие люди имеют все меньше возможностей работать в наших университетах. Кроме того, именно в отчаянии перед неспособностью понять хаос нашей политико-экономической системы, не говоря уже о том, чтобы что-то изменить в ней, большое число людей отказывается от участия в политических и социальных процессах. Они позволяют обществу создать организационную структуру, которая разрастается, как сорная трава. Цели и ценности этой структуры не человеческие и не инстинктивные, а механические. Между тем мы должны отметить, что противоречивая система действий рождает противоречивые формы протеста.

Именно этим антиинтеллектуалистическим движениям в нашем обществе мы в последнее время обязаны возрастанием интереса к азиатским философиям и религиям. В отличие от христианства (по причинам, которые мы еще проследим) эти мировоззрения прежде всего освобождают нас от беспокойства и конфликтов. Их цель состоит в том, чтобы достичь субъективного состояния, в котором противоположности становятся не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. При



этом не возникает никакого конфликта между индивидом и природой, между разумом и инстинктом. Такое видение мира целостно (или, если воспользоваться более специальным термином, «недуалистично»). В таком мире нет абсолютной необходимости любой ценой поступать правильно или любой ценой продолжать жить.

Однако нам довольно трудно понять эту точку зрения, потому что мы приучились считать противоположности взаимоисключающими, подобно Богу и Дьяволу. Поэтому для нашего представления о единстве и нашего обычного способа разрешения подобных конфликтов характерна специфическая однобокость. Другими словами, у нас возникают трудности с видением относительности и взаимозависимости противоположностей. Именно по этой причине любое наше восстание против диктатуры разума всегда оборачивается попиранием инстинктов.

Однако это всего лишь обычное дуалистическое решение проблемы недуализма: проблема превращения коровы в единорога решается отрубанием одного из рогов. Эту реакцию вполне можно понять, принимая во внимание конфликт, в котором оказался западный человек, воспитанный в духе христианства и научного рационализма. Христианство, даже в понимании глубокомысленных христиан, не дает лекарства от беспокойства. В христианстве акцент делает не на освобождении от беспокойства, а на том, чтобы человек в конце концов избрал добро, а не зло — ведь его судьба, в конце концов, зависит от этого решения. Однако убежденность в том, что человек спасен, — это грех самонадеянности, а убежденность в том, что человек обречен на проклятие, — это грех отчаяния.

Более того, Бог как рациональный принцип вселенной стоит на позициях разума, а не инстинктов, и, в частности, на стороне смиренного и сомневающегося разума — поскольку все животные и рациональные проявления человека осквернены в

результате первородного греха. Чтобы раскаяться и освободиться от гордости, человек должен постоянно разжигать в себе конфликт между своими лучшими побуждениями и своей врожденной греховностью. Однако чем более прочувствованно и осознанно он занимается этим, тем больше его воля оказывается парализованной. Проявления его внутренней природы оказываются очень сложными и неуловимыми; зло в нем с нескончаемой изобретательностью маскируется под добро, а истолкование добра — под зло. И при всей этой запутанности человек обязательно должен выбрать добро!

Справиться с этим противоречием можно двумя способами. Один из них состоит в том, чтобы перестать быть слишком уж разумным, прекратить ясно осознавать проявления своей внутренней жизни и заимствовать у общества традиционный, формальный и авторитарный способ мышления и действия. Сторонники такого выхода говорят: «Просто поступай правильно и не доискивайся до утонченных психологических мотивов. Просто подчиняйся и не задавай глупых вопросов». В христианстве это называется жертвоприношением разума. Однако при этом человек оказывается перед другой дилеммой, поскольку религия простого подчинения вскоре превращается в бессодержательный формализм и бездушный нравственный легализм, фарисейство, против которого выступал еще Христос.

Другой побег — в романтику инстинктов, в прославление страстного порыва в ущерб не менее чудесному дару воли и разума. Фактически, это современный вариант старой традиции продавать душу Дьяволу — ведь если человек знает, что неизбежно обречен на проклятие, он может об этом уже больше не беспокоиться.

Индуизм и буддизм признают, что путь человека проходит по лезвию бритвы и что у него нет никакой возможности уйти от великого конфликта чувства и действия. Однако, в отличие от большинства разновидностей христианства, индуизм и буд-

дизм предусматривают не просто побег, а разрешение конфликта в этой жизни. Может даже показаться, что их позиция близка к отношению инстинктивного романтика, который говорит: «Будь что будет!» Эта близость чувствуется в наиболее глубоких и сокровенных аспектах их учений, которые наиболее притягательны для Запада. Ведь эти учения действительно утверждают, что добро и зло, удовлетворение и страдание, жизнь и смерть — все это взаимозависимо. Более того, существует Дао — путь природы или равновесие в природе, — от которого невозможно отклониться, как бы неправильно, с нашей ограниченной точки зрения, мы ни поступали.

Однако это понимание взаимодополняемости противоположностей более глубокое, чем у нашего романтика с его склонностью к непродуманным и поспешным действиям. Сложный и утонченный смысл, который упускает романтик и который, с другой стороны, последовательный рационалист и интеллектуал также не может понять, состоит в том, что если *все* действия и сущности находятся в вечной гармонии с Дао, или путем природы, значит, не нужно ничего делать, чтобы вернуть своей жизни гармонию. Выражаясь на языке дзэн, эти средства являются «ножками для змеи», то есть совершенно ненужными, — и это с тем же успехом можно сказать о рекомендации предпочесть импульсивный, а не взвешенный, разумный образ действия. Романтик заявляет о своем неведении в отношении Дао, когда *пытается* быть спонтанным и когда *предпочитает* так называемые естественные и инстинктивные мотивы искусственным и разумным.

Чтобы преодолеть конфликт между разумом и инстинктами, прежде всего следует постичь или, по крайней мере, вообразить себе не интеллектуальную, а интуитивную точку зрения или состояние сознания — мировоззрение, основывающееся на ощущениях, а не на идеях. Если это ощущение сформулировать в словах, оно покажется парадоксальным, но в жизни оно не

бывает парадоксальным. Каждый, у кого оно появлялось, чувствовал в то же самое время, что оно очень просто и ясно. Однако то же самое, как мне кажется, верно в отношении *всех* наших ощущений. В нашем описании обычных ощущений, кажется, нет никакого парадокса, потому что они присущи каждому, и слушатель всегда знает, о чем идет речь.

Так, когда я говорю: «Я вижу свет, потому что светит солнце», все прекрасно понимают меня. Однако в то же время верно и то, что солнце есть свет, потому что я вижу его — потому что, другими словами, свет является *отношением* между глазами и солнцем. Описание этого отношения всегда звучит парадоксально. Когда земля сталкивается с метеором, мы либо говорим, что метеор ударился о землю, либо говорим, что земля наскочила на метеор. Характер нашего высказывания зависит от системы отсчета, и поэтому оба эти утверждения истинны, даже если они на первый взгляд кажутся противоречивыми.

Подобным образом, есть лишь *кажущееся* противоречие в том, чтобы описывать ощущение, что все мои свободные действия совершаются полностью обусловленно, и наоборот. Создается впечатление, что вне и внутри меня всё случается само по себе и в то же время я делаю это сам. Другими словами, моя отдельная индивидуальность — это просто функция, или действие, осуществляемое всем, что не является мной; и в то же время все, что не является мной, — это функция моей отдельной индивидуальности. Обычно мы видим истину этого парадоксального положения, рассматривая каждую ситуации в отдельности: принимая во внимание одно и не глядя при этом на другое. Вот почему, например, аргументы в пользу свободы воли и в пользу детерминизма в равной мере убедительны, хотя они и противоречат друг другу. То же самое относится к любой полемике в западной философии — реалисты против номиналистов, идеалисты против материалистов и так далее. Мы верим в противоположность этих теорий и отстаиваем какую-то одну



из них, потому что наш язык и мышление столь неуклюжи, что не могут постичь их глубинной взаимосвязи. Другими словами, дело здесь в том, что нам легче видеть противоположности взаимоисключающими, а не взаимозависимыми.

Описываемое мною переживание есть переживание вещей и событий в отношении друг к другу — что довольно существенно отличается от восприятия вещей и событий в отдельности. Существует мнение, что если бы мы могли перевести современную западную теорию относительности на уровень переживаний, мы бы постигли то, что китайцы и индийцы называют Абсолютом, — ведь они говорят, что все происходящее есть Дао или что все вещи сотканы из одной «таковости». Смысл этих высказываний в том, что все вещи находятся в отношении друг к другу, и поэтому ни вещь, ни событие — будучи рассмотренным отдельно от всего остального — не могут быть реальными сами по себе. Даже в азиатских цивилизациях есть лишь очень немного индивидов, которые не просто знают об этом отношении на уровне идей, но и переживают его непосредственно. Беспокойство возникает, когда разум вступает в конфликт с инстинктами, а человек как сознательное существо начинает сопротивляться природе в своем внешнем и внутреннем мире, и как мне кажется, проблема не решится до тех пор, пока мы реально не почувствуем это отношение, пока мы ясно не осознаем, что, как обусловленные существа, мы свободны, а как свободные существа, мы обусловлены. Ведь если мы можем *чувствовать* всё таким образом, нам не покажется, что наша свободная воля и разум находятся к конфликте с нашим естественным окружением и природными склонностями.

Очевидно, ощущения определяют наши действия. Если вы чувствуете себя внутренне отделенным от внешнего мира, ваши действия в нем будут враждебными и агрессивными. В конечном итоге, важно не столько то, *что* вы делаете, сколько то, *как* вы его делаете, — не столько содержание, сколько избранный

стиль действия. Это очевидно в искусстве руководить людьми и убеждать их, ведь одно и то же утверждение может повлечь противоположные последствия в зависимости от того, в каком виде и с какими чувствами его преподносят собеседнику. Однако то же самое можно сказать и об искусстве достижения согласия с неодушевленной природой и с нашей внутренней природой — с нашими инстинктами и аппетитами. Если мы почувствуем единство с ними или, другими словами, если мы будем осознавать свою глубинную взаимосвязь с ними, они скорее подчинятся нашему разуму.

Более того, ощущение взаимосвязи устраняет особое беспокойство разума, которое наступает в результате преувеличения чувства индивидуальной ответственности. Ведь это ощущение, как бы сильно оно ни искажалось, является импульсом, лежащим в основе великих религиозных традиций мира, — ощущение фундаментальной неотделимости от вселенной, ощущение тождественности нашего «я» и Высшего Я за пределами всего сущего.

Почему же, в таком случае, мы не чувствуем этого? Почему взаимозависимость между нами и внешним миром не является самым очевидным, основным аспектом нашего сознания? Почему мы не видим, что именно мир, который мы пытаемся контролировать, именно наше внутреннее и внешнее окружение даст нам силу контролировать что-либо вообще? Потому что мы смотрим на вещи по отдельности, а не одновременно.

Когда мы увлекаемся контролем и изменением обстоятельств окружающего мира, мы не замечаем и не осознаем зависимость между нашим сознанием и энергией внешнего мира. Когда, с другой стороны, мы подавлены обстоятельствами и ощущаем, что внешний мир довлеет над нами, мы забываем, что порождает этот мир наше собственное сознание. Ведь, как я уже говорил, солнце есть свет, потому что глаза видят его. В природе есть звуки, потому что уши слышат их, и твердые



предметы, потому что мягкая кожа осязает их. Однако такое представление очень непривычно для нас, и мы сразу же восклицаем: «Но ведь сам я не создал свое сознание, свои глаза, уши и чувствительную кожу! Они были даны мне отцом и матерью или, быть может, Богом!».

Но разве мы не можем сказать то же самое, когда все идет хорошо и сознательный разум постоянно занят переустройством вселенной? Более того, если я сознательно не контролирую свое сознание, если оно было дано мне родителями, кто или что есть это «я», которое «обладает» сознанием? Если я не это сознание, от которого я только что отрекся, то кто я, в таком случае? Ведь очевидно, что внутри нас нет маленького человечка, обладающего вверенным ему сознанием. В данном случае «обладание» сознанием — это просто условность нашего языка. Поэтому, если сознание прекращает игнорировать себя и становится полностью самосознательным, оно обнаруживает две закономерности: (1) оно контролирует себя лишь в очень незначительных пределах и глубоко зависит от других факторов — от отца и матери, от внешней природы, биологических процессов, Бога или чего-то другого; (2) внутри нас нет маленького человечка, нет индивидуального «я», которое обладает этим сознанием. И если это так, если я не обладаю своим сознанием и если во мне нет «меня», который обладает им, пользуется им или подвергается его воздействию — кто тогда становится жертвой судьбы или повелителем природы? «Источник нашего беспокойства, — говорит Виттгенштейн, — в нашей склонности относиться к своему уму, как к маленькому человечку».

Если мы теперь изучим описания мистического переживания, то есть переживания взаимосвязи, мы обнаружим, что снова и снова оно оказывается связанным с «духовной нищетой» — с отказом от обладания всем, что у нас есть, включая наше собственное сознание. Это полный отказ от чувства собственности в отношении внешнего мира природы и внутренне-

его мира человеческого существа. Такого отказа нельзя достичь одной лишь силой воли, полагаясь на свои собственные силы, которые, как оказывается, не являются нашими собственными. Такой отказ наступает в результате озарения, которое открывает нам, что нет собственника, нет контролирующего. Это становится очевидным, как только сознание, считавшее себя внутренним контролером, начинает глубоко изучать себя и обнаруживает, что способность контролировать приходит к нему извне. Его функционирование возможно только с подачи природы. Оно — петля в бесконечном узле, в котором усилие, приложенное с одной стороны, вызывает реакцию с другой.

Когда таким образом становится очевидно, что я не обладаю ничем, даже тем, что я привык называть собой, возникает ощущение, будто я, выражаясь словами св. Павла, «ничего не имею, но всем обладаю» (2 Кор. 6, 10). Когда я могу считать себя маленьким человечком внутри, мне не с чем больше себя отождествить — кроме всего! Теперь больше нет никакого противоречия в том, чтобы чувствовать себя подобно листу в потоке и направлять свою энергию на ответственные действия, ведь усилие неотделимо от реакции. Поэтому, когда человек использует разум, чтобы изменить то, что мы называем течением природы, он обнаруживает, что его разумное действие оказывается новой излучиной этого течения и что ее появление продиктовано *всем* потоком.

Все, что я до сих пор обсуждал, — это субъективное ощущение. Из него не следует, должен или не должен использоваться разум для изменения течения природы. В этом вопросе всегда есть простор для индивидуальных мнений, а также для проверки с помощью метода проб и ошибок. Между тем это субъективное ощущение дает правильное представление о континууме, в котором мы существуем — и который представляется мне первичным по отношению к проблеме выбора направления конкретных действий. Мы так много обсуждаем эту проблему, что



возникает желание спросить: стоит ли это делать, если мы не осознаем контекст, в котором происходят наши конкретные действия? Этим контекстом является наша связь с так называемым объективным миром природы. И эта связь — не абстракция, не теоретическое рассуждение о бильярдных шарах, а конкретное ощущение, практически недоступное нашему сознанию вследствие привычного использования разума.

Подобно тому как естественная история вначале была запутанной классификацией отдельных видов и только недавно стала экологией, наукой о взаимосвязи видов, разум начинает с того, что делит мир на вещи и события. Это подчеркивает независимость и отделенность вещей друг от друга, а также нашу обособленность. Однако следующей задачей разума является постижение нерасторжимой взаимосвязи между отдельными вещами, а также открытие мира не как совокупности вещей, а как единого целого. В процессе этого открытия разум постигает свои ограничения и видит, что одного разума не достаточно — что он не может действовать, не может *быть* разумом, если к миру не подходить с инстинктивным *знанием* взаимосвязи, которое можно сравнить со знанием того, что вода холодна, когда вы ее пьете.

Дзэн и проблема контроля

На первый взгляд, человек в том виде, в котором мы его знаем, является ловушкой для самого себя. Хотя это верно в отношении человека уже не одну тысячу лет, в последнее время ситуация неожиданно обострилась вследствие скачка в научном и технологическом развитии, который позволил людям лучше контролировать себя и окружающий мир. В те дни, когда наука делала только первые шаги, эта проблема еще не была ясно очерчена, потому что использование технических средств для управления природой и нашим организмом, казалось, может беспрепятственно распространяться до бесконечности. Но после Второй мировой войны и особенно ближе к концу XX века недальновидность представлений о возможности созидательного управления природными процессами начала проявляться едва ли не во всех сферах человеческой деятельности. Возможно, яснее всего эта проблема обозначилась в науке о передаче сообщений, которая, наряду с другими вопросами, изучает динамику контроля, а также в психологии, которая проникает в самые потайные уголки внутреннего мира человека.

В самой простой и общей формулировке — из которой следуют все остальные — проблема выглядит так: человек мо-



жет осознавать себя и, следовательно, управлять своим поведением, однако как ему контролировать деятельность той своей части, которая осуществляет контроль? Создается впечатление, что все попытки решить эту проблему заканчиваются неразберихой как на индивидуальном, так и на социальном уровне. В первом случае путаница проявляется в том, что мы называем повышенной мнительностью. Так, выступающий перед аудиторией не может свободно выразить свои мысли именно потому, что стремится произвести хорошее впечатление на публику. Во втором случае, в обществе, проблема дает о себе знать как потеря свободы движения, которая становится заметнее с каждой попыткой регулировать ее с помощью закона, в постепенном замедлении экономических процессов, которое происходит, несмотря на принятие все новых законов, призванных регулировать их протекание. Выражаясь другими словами, можно сказать, что существует грань, преступая которую самоконтроль превращается в разновидность паралича — как происходит в случае, когда мы пытаемся одновременно бросить мяч и не выпустить его из руки.

Технологические средства позволяют человеку расширять сферу контролируемого в собственном организме и окружающем мире, но это в свою очередь лишь усиливает путаницу. Наблюдаемое возрастание количества психических расстройств в нашем технократическом обществе, вероятно, связано с тем, что все больше индивидов обнаруживают себя окончательно сбившимися с пути. Речь идет о ситуациях, которые психиатр-антрополог Грегори Бейтсон назвал пребыванием в «замкнутом круге». В таких ситуациях человек должен принять решение, которое он в то же время не может или не должен принимать. Это означает, что он вынужден действовать противоречиво и в то же время осознает это. Подобное противоречие выражено в заглавии одной известной книги — «Вы должны расслабиться». Нужно ли объяснять, что требование приложить усилия, заклю-

чающееся в слове «должны», несовместимо с требованием не прилагать их, отраженном в слове «расслабиться»?

Интересно отметить, что мы не можем плодотворно мыслить о самоконтроле, не проводя различие между контролирующим и контролируемым, даже в том случае, когда они совпадают — что можно сказать о слове «самоконтроль». Подобное разделение лежит в основе широко распространенного представления о человеке как о существе двойственном, или разделенном на два независимых существа. С этой точки зрения, человек состоит из высшего и низшего «я», из разума и инстинктов, из духа и материи, из ангела и животного, или из аспекта, поступающего преднамеренно, и аспекта, детерминированного внешними условиями. Если исходить из такого представления, непонятно, как человек может реально контролировать свое поведение. Уж скорее можно говорить о том, что одна его часть контролирует другую. При этом от первой контролирующей части требуется приложение великих усилий, но в то же время — свобода и непринужденность.

Такое представление выглядит очень привлекательно — пока мы не убедимся, что оно не работает. Кого же, в этом случае, следует обвинять? В том ли дело, что низшее, контролируемое «я», слишком сильно, или дело в том, что высшее, контролирующее «я», слишком слабо? Если имеет место первое, то контролирующий человек вне подозрений и полностью оправдан; если второе, то следует что-то сделать, чтобы поддержать его. Но это означает, что высшее, контролирующее «я» должно научиться управлять собой — и нам приходится вводить в рассмотрение еще одно, более высокое «я», которое возьмет ситуацию в свои руки и будет контролировать контролирующего. Так мы можем продолжить разделение человека на независимые аспекты до бесконечности.

Эту проблему можно хорошо проиллюстрировать на примере христианских представлений о добродетели, которые в



течение столетий водили западного человека по замкнутому кругу. Основная заповедь христианства звучит так: «Возлюби Господа Бога твоего», — и обратите внимание на то, что следует дальше, — «всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22, 37). Как можно выполнить такую заповедь? Ее вторая часть утверждает, что недостаточно думать и действовать так, будто я люблю Бога. Меня не просят притворяться, что я люблю. Мне говорят действительно любить его и быть при этом полностью искренним. Иисус порицал фарисеев именно потому, что они подчинялись законам Божьим неискренне — они следовали им на словах и в действиях, но не сердцем. Но если сердце ответственно за поведение человека, как оно может обратить себя? Ведь чтобы любить искренне, я должен полностью спонтанно любить всем своим существом, а это означает, что я должен быть спонтанным, тогда как контролируемая или волевая спонтанность — это явное противоречие!

Христианская теология предпринимает попытки решить проблему, утверждая, что сердце не может обратить себя без помощи Бога, без Его милости — дара, который нисходит свыше и дает возможность контролировать контролирующего. Но фактически это никогда не было решением проблемы, потому что такой подход лишь отодвигает решение, перенося проблему на другой уровень. Ведь если я должен следовать заповеди и любить Бога и если для этого мне нужна милость Божья, это значит, что я должен научиться получать божественную милость. И снова я оказываюсь в ситуации, когда я должен контролировать контролирующего, который в данном случае является самим Богом. Или можно сказать об этом еще так: я должен открыться для воздействия божественной милости. Но смогу ли я правильно сделать это, если я неискренен? А если же я должен сделать это искренне, разве мне не нужна милость, чтобы от-

крыться милости? Эти рассуждения также можно продолжать вечно.

Таким образом, напрашивается вывод о том, что разделение «я» на две части не проясняет проблему самоконтроля, а запутывает ее — и неважно о каком «я» мы говорим, о человеческой личности или о всей вселенной. Вот почему все виды дуалистической философии в конечном итоге оказываются неудовлетворительными, хотя мы, по-видимому, не можем успешно рассуждать о проблеме контроля, не прибегая к дуализму. Ведь если организм человека не обладает отдельным контролирующим органом, если высшее и низшее «я» — это одно и то же, тогда самоконтроль, с точки зрения нашего дуалистического подхода, оказывается таким же невозможным, как и попытки прикоснуться к кончику пальца самим этим пальцем.

Мы можем возразить, что на деле самоконтроль — иллюзия и что организм человека представляет собой полностью детерминированную машину. Однако такое мнение, в действительности, противоречиво. Ведь если машина утверждает, что она — машина, при этом подразумевается, что она способна наблюдать себя со стороны. Очевидно, здесь мы снова сталкиваемся с абсурдной ситуацией, в которой палец указывает на самого себя. Иными словами, утверждение о том, что я не могу контролировать себя, самим своим существованием подразумевает, что в моем распоряжении имеются знания о себе и самонаблюдения, свидетельствующие о какой-то степени самоконтроля. Положение человека выглядит парадоксальным, с какой бы точки зрения мы на него ни посмотрели. Ведь отрицание способности осознавать себя подразумевает присутствие этой способности, а признание ее реальности неизбежно приводит нас в парадоксальное положение, которое напоминает замкнутый круг.

Разделение человека на высшее и низшее «я» не проясняет проблему управления собой, потому что является полезным описанием динамики контроля только в том случае, если воле (высшему «я») удается господствовать над чувствами (низшим «я»). Но когда воля терпит неудачу и нуждается в том, чтобы укрепить себя или изменить себя в лучшую сторону, дуалистическое описание человека не только безопасно, но и запутывает суть дела. Ведь именно традиция считать себя отдельным от всего остального мира отчуждает человека от себя в тот самый момент, когда ему больше всего нужно «собраться с мыслями» или «взять себя в руки». Дело в том, что когда воля начинает бороться с собой, противопоставляя одни интересы другим, она оказывается парализованной, как тот, кто пытается идти одновременно в двух направлениях. В таких ситуациях воля должна выходить из состояния паралича, следуя линии поведения, которая чем-то напоминает поворот руля велосипеда в том направлении, куда велосипедист начинает падать. Те, кто учатся ездить на велосипеде, всегда удивляются, почему при этом равновесие восстанавливается, а не теряется окончательно.

Моралист, как и начинающий велосипедист, никак не может поверить, что поворот руля в ту сторону, куда начинает падать воля человека, может привести к чему-то отличному от полного морального падения. Однако при этом проявляется неожиданная психологическая закономерность, состоящая в том, что человек не может контролировать себя, если он не принимает себя. Другими словами, прежде чем он сможет изменить свое поведение, он должен стать целостным, он должен научиться следовать своей природе, а не бороться с ней — даже если его природа проявляет склонность к пороку, к падению. То же самое верно и в случае плавания под парусом, ведь если вы желаете двигаться против ветра, вам не следует идти на конфликт с ним, поворачивая против ветра. Вы должны лавировать, не выпуская ветер из парусов. Еще одним примером

может служить то, что для восстановления нормального движения автомобиля, водитель должен поворачивать в сторону заноса.

Наша проблема состоит в том, что в результате привычной ориентации на дуализм наш здравый смысл говорит нам, что мы можем контролировать природу, лишь противодействуя ей. Но в данном случае здравый смысл ошибается точно так же, как и тогда, когда он предлагает водителю поворачивать против заноса. Ведь чтобы контролировать ситуацию, мы должны научиться по-другому реагировать на нее. Подобно этому, постигая искусство *дзюдо*, человек учится не противодействовать падению или атаке, а справляться с ними, уступая противнику. Заметим, что *дзюдо* является непосредственным приложением к рукопашному бою дзэнской и даосской философии *у-вэй* или непротивопоставления себя природе, непротиводействия направлению развития вещей.

Дзэнский идеал жизни состоит в достижении пробуждения или просветления (то есть *инсайта*, как мы бы сказали на нашем современном психологическом жаргоне), после чего человек избавляется от паралича, выходит из замкнутого круга, в котором оказался вследствие приверженности дуалистической идее о самоконтроле и самосознании. В ходе этого переживания человек преодолевает свое чувство отделенности и неискренности — причем речь идет не только об исчезновении размежевания между высшим контролирующим «я» и низшим контролируемым «я», но и о прекращении отделения себя от вселенной других людей и вещей. Интересная особенность дзэн состоит в том, что он дает нам на удивление простой классический пример того, как можно выявлять и устранять противоречия самосознания.

Изучающий дзэн встречается с мастером, который уже достиг просветления и является в лучшем смысле слова образцом полностью естественного человека. Дело в том, что тот, кто

реализует в себе дзэнский идеал, умеет быть человечным с таким же безыскусным изяществом и отсутствием внутреннего конфликта, с каким дерево является деревом. Такого человека сравнивают с мячом, брошенным в горный ручей. Это значит, что его невозможно смутить, блокировать или сбить с толку ни в какой ситуации. Он никогда не мешкает и не сомневается, принимая решение. И хотя он может сделать паузу, чтобы обдумать проблему, поток его сознания всегда движется прямо вперед, не попадая в замкнутые круги беспокойства и нерешительности, в которых мысль бешено пульсирует безо всякого результата. Он не поверхностен и не поспешен в своих действиях, а просто продолжителен.

В дзэн это называется быть непривязанным — что не значит быть вообще без эмоций и переживаний, а значит быть тем, у кого переживания ненавязчивы и свободны, через чьё сознание жизненный опыт проходит, как отражение летящих птиц по поверхности воды. Хотя такой человек наслаждается полной внутренней свободой, он не восстает против социальных условностей, как свободомыслящий нонконформист, и не пытается оправдать себя, как самодовольный лицемер. Он полностью целостен в своей внутренней жизни и составляет единство с окружающим миром. В его присутствии вы ощущаете как легко и естественно он всем своим существом «пребывает здесь» — уверенный в себе и без малейшего оттенка агрессивности. Поэтому он является *grand seigneur*, аристократом духа, напоминающим светского аристократа, который настолько уверен в своей наследственной принадлежности к высшим слоям общества, что у него нет необходимости быть снисходительным по отношению к другим или напускать на себя важность.

Встречаясь с таким человеком, обычный новичок в дзэн чувствует себя полностью смущенным и сбитым с толку — прежде всего потому, что его роль ученика требует от него, чтобы он отвечал на вопросы мастера с такой же невозмутимой

и ненадуманной естественностью. Ситуация осложняется тем, что вопросы, на которые должен отвечать ученик, являются коанами — или вопросами, которые призваны навязать ему ситуацию замкнутого круга. Вот стандартный коан: «Покажи мне свое подлинное лицо, которое у тебя было до того, как отец и мать зачали тебя!» Другими словами, покажите мне свое истинное, сокровенное «я», а не то «я», которое зависит от воспитания и образования, жизненного опыта и стереотипов поведения, заимствованных вами у ваших родителей и друзей.

Очевидно, что никакие сознательно спланированные и заранее продуманные ответы в данном случае не подходят, потому что все они берут начало в социально обусловленном эго ученика и основываются на той личностной роли, которую он играет в мире. Таким образом никакие предварительные приготовления и волевые усилия не помогают ему ответить на вопрос мастера, поскольку они неизбежно выявляют только его приобретенное «я». Единственный выход для ученика состоит в том, чтобы в этих обстоятельствах ответить полностью спонтанно и ненадуманно. Но это и есть замкнутый круг. Только *попытайтесь* быть естественным! Монах однажды спросил старого китайского мастера:

— Что такое Путь?

— Твой обычный [то есть естественный] ум есть Путь, — ответил мастер.

— Как же тогда, — продолжал ученик, — мне приблизиться к нему?

— Когда ты пытаешься приблизиться к нему, — ответил мастер, — ты удаляешься от него.

Отсюда следует, что ученик не сможет выйти победителем из сложившейся ситуации, даже если он *не будет* пытаться, потому что такое поведение с его стороны тоже надумано и, следовательно, косвенно является попыткой. При таких обстоятельствах большинство учеников смущаются и остаются



сбитыми с толку довольно долго, потому что когда их просят действовать, не контролируя свои поступки, они сталкиваются с обусловленными реакциями на свои действия, в результате чего мнительность просыпается и парализует естественное поведение.

В такой ситуации ученик обнаруживает, что до тех пор пока он продолжает осознавать свое присутствие, он не может не быть мнительным. Когда он пытается забыть о себе, он помнит, что это именно *он* пытается забыть. Но даже, когда он действительно забывается, погружаясь в будничные занятия, он чувствует потом, очнувшись, что события снова унесли его и он вел себя при этом по-старому — не спонтанно, а идя на поводу у стереотипов, навязанных ему обществом. В этой ситуации он продолжает неосознанно играть свою роль, по-прежнему не показывая своего подлинного лица. Мастер не дает ему погрузиться в забытье, потому что каждая встреча с ним болезненно напоминает ученику о его неуклюжем «я». Таким образом ученик в конце концов убеждается, что его эго — «я», которым он всегда себя считал, — это не что иное, как совокупность привычек и механических реакций. Как бы это «я» ни напрягало свои слабые силы, оно не может вынудить вести себя естественно, оно не может перестать быть собой.

В таком состоянии ученик чувствует себя безнадежным неудачником. Все его приобретенные качества, все, что он знает и умеет, оказывается — по крайней мере в этом случае — бесполезным. Напомним, что до сих пор он пытался — или стремился не пытаться — показать свое подлинное «я», то есть действовать полностью целостно. Теперь он, вне всяких сомнений, понял, что не может добиться этого; каким-то образом это должно случаться само. Он обнаружил теперь, что у него нет другого выбора, — он должен быть тем, кем он есть. Он вынужден принять себя таким неуклюжим, мнительным и обусловленным человеком, каким он в действительности является.

Но здесь он также сталкивается с очевидным противоречием, потому что идея о принятии себя полностью таит в себе еще один замкнутый круг. Человеческий характер содержит конфликтующие тенденции — возражения самому себе и противодействия собственным действиям — и тем самым от ученика требуется принять собственное неприятие. Предоставьте своему уму свободу; пусть делает то, что ему заблагорассудится. Но одно из его излюбленных действий состоит в том, чтобы вмешиваться в собственную работу. Или посмотрите на это с другой точки зрения. Ученик дзэн регулярно занимается медитацией, он проводит часы, пытаясь успокоить ум и сосредоточить внимание на коане или на дыхании, устранив все отвлекающие мысли. Но это напоминает притчу о том, как слепой взялся показывать дорогу слепому, потому что ум, который нужно контролировать, является тем самым умом, который осуществляет контроль. Мысль прогоняет мысль.

В этот момент происходит внезапная вспышка психологической молнии. То, что было очевидно с самого начала, теперь приобретает окончательную ясность, и ученик бежит к мастеру и без малейших затруднений показывает ему свое «подлинное лицо». Что произошло? Все это время ученик был парализован своей глубинной убежденностью, что он — это одно, а его ум, мысли и чувства — другое. Поэтому, встречаясь со своим внутренним миром, он чувствовал себя будто разделенным надвое — неспособным вести себя целостно и непротиворечиво. Но теперь для него стало самоочевидным ощущение того, что не существует отдельного мыслящего, который «обладает» мыслями и контролирует их.

Мыслящий и мысли — это одно и то же. Если в конце концов вы предоставляете своему уму возможность думать о том, о чем он пожелает, в следующее мгновение он станет вмешиваться в свою собственную работу — и разрешите ему делать это! До тех пор пока вы не накладываете ограничений на то, о



чем он желает мыслить в каждый конкретный момент, нет никакого напряжения и не возникает затруднений с тем, чтобы предоставлять ему полную свободу. Но исчезновение умственного напряжения — это и есть исчезновение мыслящего, отдельного от мыслей, или эго, которое пытается, не вмешиваясь, наблюдать за своим потоком сознания. Теперь не осталось ничего, что нужно было бы пытаться сделать, потому что все, что от мгновения к мгновению возникает перед внутренним взором, безусловно принимается — включая и неприятие.

В течение некоторого времени после этого еще кажется, что мыслящий следит за потоком мыслей подобно тому, как зеркало отражает окружающие предметы, но затем внезапно становится очевидно, что нет ни зеркала, ни предметов. Есть один лишь поток мыслей — которые возникают одна за другой без всякого постороннего вмешательства, — и при этом ум действительно знает *себя*. В нем нет больше отдельного наблюдателя, который стоит в стороне и следит за всем, что возникает в сознании.

Кроме того, вслед за исчезновением различия между мыслящим и мыслями дуализм субъекта и объекта также прекращает существовать. Индивид больше не чувствует себя отличным от своих ощущений внешнего мира точно так же, как он не осознает себя мыслящим, который стоит отдельно от своих мыслей и наблюдает за ними. Он ясно видит свою тождественность со всем, что его окружает. Таким образом, его субъективные переживания начинают соответствовать физическому факту, который состоит в том, что человек — это не столько организм в окружающем мире, сколько взаимосвязь организма и окружающего мира. Эта взаимосвязь оказывается более реальной, чем два ее полюса, — что напоминает о целостности палки, которая более осязаема, чем различие между ее двумя концами.



Человек, который осознал эту целостность, перестает быть ловушкой на самого себя. Ведь его индивидуальное сознание больше не пребывает в двойственном состоянии, которое проявляется в нерешительности, смятении и психическом параличе. Все это дает о себе знать, когда мы рассматриваем индивидуальное сознание дуалистически, принимая в качестве реально существующих условности мышления и языка, отделяющие «я» от «меня», ум от тела, дух от материи и знающего от известного. Вследствие этой разделенности, «я», которое я знаю, никогда не является тем «я», которое мне нужно знать, а то, что я могу контролировать, никогда не содержит всего того, что мне нужно контролировать. На политическом уровне этот дуализм проявляется в размежевании между правительством, или государством, и народом, которое имеет место даже при демократии — когда якобы сам народ стоит у власти. Но правительства и государства неизбежно существуют в мире, в котором люди не чувствуют глубинной связи друг с другом. При этом человеческое общество — это не более чем абстрактное понятие для обозначения совокупности индивидов, отделенных друг от друга, потому что каждый из них отделен от себя.

На Востоке дзэн и другие учения, как средство освобождения, были доступны лишь небольшим группам людей. На Западе, где мы верим в то, что знания должны быть доступны всем, — или просто не можем воспрепятствовать их распространению — у многих нет поблизости мастеров дзэн, под руководством которых можно было бы заниматься. Однако в этом можно увидеть наше преимущество, ведь отделенность мастера от ученика — это еще одна форма противопоставления контролирующего контролируемому, которая — очевидно — также должна отсутствовать, когда система организм-и-окружение, которую мы называем человеком, является самосогласованной.

Вот почему в дзэн мастер фактически ничему не учит ученика, а просто вынуждает его искать самостоятельно. Более

того, мастер не считает себя мастером, потому что мастера существуют лишь с точки зрения непросветленных учеников. Мы же находимся в положении, когда нужно полагаться лишь на свои силы, и поэтому мы должны искать поддержки не у мастеров, а у их отсутствия. Таким образом нам не приходится рассчитывать на чью-то помощь.

Верно, что тот, кто занимается дзэн в японском монастыре, имеет перед собой пример естественного поведения мастера, который старается привести ученика в замешательство и тем самым ускоряет его освобождение. Но разве мы не можем приходить в замешательство, глядя на окружающую нас природу, на небо, землю и воду, на волшебство наших тел, и при этом чувствовать необходимость вести себя так, чтобы наши поступки соответствовали их великолепию? Или мы будем попрежнему продолжать слепо использовать бульдозеры, воображая, что целенаправленно покоряем и подчиняем себе то, что на самом деле является большей и возможно лучшей частью нас самих?

В мои цели сейчас не входит указывать здесь какие-то особые технические приложения этого нового отношения человека к природе как внутри, так и снаружи его организма. Подобные указания, очевидно, противоречили бы всему тому, о чем здесь шла речь. Ведь решающую роль играют не конкретные практические действия, а отношение действующего — его внутренние ощущения и настроение. Нужна не новая техника, а новый тип человека, потому что, как утверждает древний даосский текст, «когда плохой человек использует хорошие средства, они работают неправильно».

Преображение человека не покажется нам таким трудноосуществимым, если мы откажемся от представления о том, что самосовершенствование и контроль поведения подразумевают конфликт между высшим и низшим «я», между хорошими намерениями и упрямыми инстинктами. Решение проблемы

состоит в том, чтобы преодолеть недоверие к возможности победы над природой с помощью любви, следуя по ненасильственному (*дзю*) пути (*до*), поворачивая в направлении заноса и управляя путем сотрудничества.

Битнический дзэн, традиционный дзэн и дзэн

Вводное слово

Настоящее эссе впервые появилось летом 1958 года в «Chicago Review», а впоследствии было опубликовано отдельной брошюрой в издательстве «City Lights Books» в Сан-Франциско. В настоящую версию эссе были внесены некоторые дополнения, поскольку рассматриваемые вопросы позволяют обсудить вопрос о влиянии дзэн на западное искусство, а также поскольку первый вариант эссе увидел свет до появления книги Дж. Кероака «Скитальцы во Дхарме» (Dharma Bums). Таким образом настоящий вариант эссе содержит дополнения и уточнения.

Я предполагал, что первоначальная версия этого эссе однозначно выражает мою точку зрения на «битнический» и «традиционный» дзэн. Конечно же, было очевидно, что я использую слово «традиционный» (square) без насмешки, поскольку я не говорю с позиций «битника». Однако, статья Стефана Махони «Распространение дзэн» (Stephen Mahoney, «The Prevalence of Zen»), опубликованная в журнале «Nation» в октябре 1958 года,

наводит на мысль, что во мне увидели сторонника традиционного дзэн.

Термином «традиционный дзэн» я обозначил реально существующие ныне в Японии школы дзэн, Сото и Риндзай, которые имеют немало последователей на Западе. Я не отношусь к числу последних и поэтому не выражаю их мнения. Однако это не значит, что я не уважаю их или нахожусь с ними в конфликте; это значит, что в вопросах мировоззрения я органически отношусь к сторонникам неприсоединения. Я вообще не причисляю себя к дзэн-буддистам. Ведь аспект дзэн, который лично меня интересует больше всего, не имеет ничего общего с тем, что может быть организовано, изучено, передано, освидетельствовано или упаковано в какую-то систему. Поэтому в такого рода дзэн невозможно следовать примеру других. Здесь каждый должен найти себя сам. Плотин называл это «полетом одного к Единому», а в древнем дзэнском стихотворении говорится:

Если ты не найдешь это в себе,
Куда ты за этим пойдешь?

По существу, такова позиция всего дзэн-буддизма как традиционного учения. Строго говоря, мастеров дзэн не существует, потому что в дзэн нечему обучать. С самых древних времен постигшие дзэн воздвигали препятствия на пути тех, кто стремился стать их последователем. Это делалось не только для проверки искренности их намерений, но и для того, чтобы честно предупредить их о том, что просветления (*сатори*) нельзя достичь с помощью поисков и поэтому его нельзя ни приобрести, ни развить в себе.

Однако искатели просветления отказывались принять это «Нет!» в качестве ответа — на что дзэнские мудрецы отвечали

приемами, которые во многом напоминают *дзюдо*. Осознав всю бесполезность одних лишь *разговоров* о том, что в результате поиска ничего не может быть найдено, они начали задавать своим ученикам контр-вопросы (*коаны*). Когда ученик работал с *коаном*, процесс поиска интенсифицировался до такой степени, что наступал момент, когда психологическая стена разрушалась под собственным весом и ученик убеждался, что на самом деле искать ничего не нужно. Причем это становилось очевидно не на словах, а на уровне глубинных психологических переживаний. После этого ученик тоже «обладает» дзэн. Он постигает свое единство со всем сущим и не пытается больше своими поисками чего-то во вселенной противопоставлять себя ей.

При поверхностном рассмотрении это выглядит как отношение между мастером и учеником. Однако на самом деле это пример применения мастером того, что буддисты называют *упайя*, или «искусными средствами», и уподобляют «желтым листкам, которые дают ребенку, когда он плачет и просит золота». Однако за многие столетия процесс общения мастера с учениками и традиция постановки перед ними контр-вопросов становились все более формальными. Были построены храмы и созданы общественные организации, где можно было пройти курс обучения дзэн. При этом пришлось решать много имущественных, административных и дисциплинарных вопросов, вследствие чего дзэн-буддизм стал одной из традиционных религий.

На Дальнем Востоке эта религия существует уже не одно столетие и поэтому стала привычным элементом обстановки. Тем самым некоторые ее явные недостатки компенсированы тем, что она выглядит вполне естественной. В ней никто не видит ничего экзотического или «уникального». Это напоминает нам о том, что даже организации могут возникать естественно. Но у меня создается впечатление, что трансплантация

такого стиля дзэн на Западе выглядит очень искусственной. Ведь при этом дзэн просто превращается в одну из многочисленных культовых организаций, которая исповедует свои духовные ценности, действует в собственных интересах и опирается на узкий круг своих сторонников. Однако у такой организации есть один дополнительный недостаток: она привлекает снобов своими заявлениями о том, что представляет собой «самую эзотерическую» форму буддизма. Пусть же дзэн проникает на Запад неформально, как традиция пить чай. Так мы лучше усвоим его.

Представителям англосаксонского общества так же трудно, как и японцам, понять нечто столь китайское, как дзэн. Ведь несмотря на то, что «дзэн» — это слово японского языка и что ныне именно Япония считается распространительницей дзэн-буддизма, он появился в Китае в эпоху династии Тан. Я говорю это не в качестве прелюдии к пространным рассуждениям о непередаваемости иностранных традиций. Дело просто в том, что люди, испытывающие навязчивую необходимость оправдать свои действия, встречаются с затруднениями при попытках понять мировоззрение тех, у кого такой необходимости нет. Китайцы, создавшие дзэн, были во многом подобны Лао-цзы, который за много веков до этого сказал: «Те, кто оправдывают себя, не убедительны».

Стремление стать праведным или доказать свою правоту всегда казалось китайцам смехотворным, потому что даосы и конфуцианцы — как бы радикально ни отличались их философские системы в других отношениях — неизменно ценят человека, который умеет «не создавать себе проблем». Конфуцианцам всегда казалось, что лучше быть не праведным, а человечным, а для великих даосов Лао-цзы и Чжуан-цзы было очевидно, что человек не может быть прав и при этом не ошибаться, потому что правда и неправда — две стороны одной монеты. Чжуан-цзы сказал: «Те, кто желают иметь хорошее

правительство без сопутствующего ему беспорядка и правду без ее спутницы, лжи, не понимают основ мироздания».

Для слуха западного человека подобные высказывания могут прозвучать цинично, а конфуцианское восхищение перед «благоразумностью» и способностью идти на компромисс может свидетельствовать о слабости характера и неспособности быть до конца верным своим принципам. В действительности же, эти конфуцианские идеалы свидетельствуют о глубоком понимании так называемой гармонии человека и мира. В основе такого мировоззрения лежит видение жизни как Дао, как пути природы, в котором добро и зло, созидательность и разрушительность, мудрость и глупость нерасторжимо взаимосвязаны.«Дао, — говорит Чжун-юн, — это то, от чего невозможно отойти. То, от чего можно отойти, — это не Дао». Поэтому мудрость состоит не в том, чтобы пытаться отделить добро от зла, а в том, чтобы научиться «плавать» в них так, как пробка приспосабливается к движению на поверхности неспокойной воды. У истоков китайского образа жизни лежит глубокое доверие к добру-и-злу человеческой природы, что кажется довольно странным для всех, кто воспитан под влиянием иудейско-христианских культурных ценностей как личность, подверженная постоянным угрызениям совести. Однако для китайцев всегда было очевидно, что человек, не доверяющий себе, не может довериться даже своему недоверию и поэтому должен постоянно чувствовать себя безнадежно смущенным.

По совсем другим причинам японцы также склонны чувствовать неловкость, подобно западным людям, обладая комплексом стыда перед обществом, который развит не менее, чем наше несколько метафизическое ощущение греховности. Это особенно верно в отношении сословия самураев, которое больше всего тяготело к дзэн. Руфь Бенедикт была, по-моему, совершенно права, когда в своей далеко не безупречной книге «Хризантема и меч» (Ruth Bendict, «Chrysantemum and Sword») сказала, что



дзэн привлекал самураев тем, что позволял избавиться от чрезвычайно неприятной мнительности, прививаемой с детских лет. Неотъемлемой частью этой мнительности является характерное для японцев стремление превращать любое занятие в соревнование — в результате чего все виды ремесел и искусства становятся у них благодатной почвой для установления жесткой дисциплины. Хотя привлекательность дзэн заключалась в возможности освободиться от мнительности, его японская разновидность вступает в борьбу с огнем с помощью огня, преодолевая привычку «наблюдения за собой» путем усиления ее до такой степени, что она не может больше существовать и поэтому внезапно исчезает. Но как далеко от устава японских дзэнских монастырей до слов великого китайского мастера дзэн эпохи Тан Линь-цзи:

> В буддизме нет места для приложения усилий. Просто будь обычным человеком и не делай ничего особенного. Ешь свою пищу, опорожняй кишечник, мочись, а когда устал, ложись и спи. Глупый будет смеяться надо мной, но мудрый поймет.

Однако дух этих слов не менее далек и от того типа западного дзэн, который используется битниками для воинственного оправдания своего богемного образа жизни.

Возрастание интереса к дзэн на Западе в течение последних двадцати лет невозможно объяснить какой-то одной причиной. Привлекательность дзэнских искусств для западных «модернистских» течений, работы Судзуки, война с Японией, странное обаяние «дзэнских историй» и притягательность его неконцептуальной, экспериментальной философии в атмосфере современного научного релятивизма — все это внесло свою лепту. Можно также упомянуть здесь близость дзэн к таким чисто западным проявлениям, как философия Витгенштейна, экзистенциализм, общая семантика, металингвистика Б. Л. Уорфа

(B. L. Whorf) и некоторые тенденции в современной философии науки и психотерапии.

При этом в качестве фона всегда присутствует наше смутное недовольство искусственностью или «противоестественностью» как христианства с его политически управляемой космологией, так и технологии с ее навязчивой механизацией мира природы, по отношению к которому человек чувствует себя чужим. Ведь оба подхода — и христианский, и технологичелкий — являются проявлениями взгляда на жизнь, при котором человек отождествляет себя с мыслящим рассудком и волей, противопоставляет себя природе и пытается контролировать ее, подобно Богу-творцу, по чьему образу и подобию якобы и был сотворен человек. Таким образом смутное недовольство возникает потому, что у человека закладывается подозрение о невозможности управлять миром извне и о существовании замкнутого круга, на движение в котором он обрекает себя, пытаясь контролировать средства контроля и надзирать за надзирателями.

Для западного человека, который ищет восстановления гармонии с собой и окружающим миром, естественность дзэн — это не просто сентиментальная отдушина. В пейзажах Ма-юаня и Сэссю, в искусстве, которое одновременно является и светским и духовным, мы видим, как с помощью изображения природы художник выявляет мистическую реальность — хотя в действительности для него никогда не существовало различия между природным и мистическим. Эти картины дают нам возможность почувствовать целостность мира — что является откровением для тех, кто считает материальное и духовное, сознательное и бессознательное противопоставленными друг другу. По этой причине китайский гуманизм и дзэнская естественность привлекают нас не менее, чем индийский буддизм и веданта. На Западе есть интерес и к этим учениям, но их последователи выглядят чаще всего как несостоявшиеся христиане. Это



люди, которые ищут более правдоподобную, чем может дать христианство, философскую базу для по существу христианских поисков чудесного. Несомненно, что идеалом индийского буддизма является супермен — йог, который в совершенстве овладел своей собственной природой и который прекрасно соответствует научно-фантастическому идеалу «сверхчеловека».

Однако будда, или просветленный человек, в китайском дзэн «выглядит, как все, и ничем не выделяется». Мы с улыбкой узнаем в нем того, кто напоминает дзэнских бродяг, изображенных на холстах Му-ци и Лян-кая. Они нам нравятся, потому что в них мы впервые видим святых и мудрецов, которые не кажутся нам не от мира сего. Это не сверхъестественные существа, а вполне человечные люди, меньше всего похожие на серьезных бесполых аскетов. Более того, в дзэн переживание *сатори*, или постижение нашей «извечной неотделимости» от мира, каким бы мимолетным оно ни было, кажется, всегда поджидает нас где-то рядом. Автор настоящего эссе даже встречал тех, кто его пережил, и они не кажутся ему таинственными оккультистами в Гималаях или закаленными йогами в труднодоступных ашрамах. Просветленные люди выглядят во многом подобно нам, но чувствуют себя в этом мире намного более по-домашнему, чем мы, хотя и плавают в том же самом океане мимолетности и опасности.

Мне кажется, что дзэн привлекает многих людей в постхристианском западном мире в первую очередь потому, что он не проповедует, не поучает и не упрекает, как это делает иудейско-христианская религиозная традиция. Буддизм не отрицает, что человеческая жизнь может быть улучшена в некоторых пределах с помощью искусства и науки, здравого смысла и доброй воли. Но какой бы важной ни была эта сфера жизни, с точки зрения буддизма, она подчинена другой бесконечной области, в которой вещи таковы, каковы они есть, всегда были и вечно будут, — области, которая находится всецело за преде-

лами представлений о хорошем и плохом, успехе и неудаче, здоровье и болезни. С одной стороны, эта область включает в себя великую вселенную. Вглядываясь в ее просторы в безоблачную ночь, мы не сравниваем хорошие и плохие звезды, правильно и неправильно построенные созвездия. Звезды на небе сами по себе велики и малы, ярки и тусклы. Однако небесный свод поражает нас своим великолепием так сильно, что иногда мурашки бегут по коже. С другой стороны, эта бесконечная область содержит нашу повседневную жизнь и может быть названа экзистенциальной.

Ведь мы можем смотреть на события нашей жизни и видеть их, словно звезды, — далекими от таких характеристик, как «хорошие» или «плохие». Наши дела, переживания и чувства, рассмотренные с этой точки зрения, выглядят столь же далекими от оценок, сколь далекими нам представляются подъемы и спуски видимой вдали горной гряды. Даже полностью лишенный моральной и социальной значимости, этот уровень человеческой жизни можно рассматривать как такое же удивительное и такое же жуткое воплощение совершенства, как и вся великая вселенная.

Это ощущение может возникнуть во всей его непревзойденности, когда индивидуальное эго попытается проникнуть в глубины своей собственной природы и постичь сокровенный источник своих действий и сознания. Здесь человек открывает таинственную и необъятную часть себя, которая недоступна для его рационального понимания и сознательного контроля. Как бы странно это ни звучало, человек постигает, что его глубинное естество выходит далеко за пределы эго. Чем дальше я ухожу в себя, тем более я осознаю себя не тем, кем меня обычно считают, и тем не менее эти мои истоки являются самой сущностью меня. Здесь я вижу, что процессы в моем внутреннем мире происходят сами по себе, спонтанно, как круговорот небесных тел и движение облаков. Какой бы чуждой и непостижимой ни казалась



мне поначалу эта моя часть, вскоре я привыкаю к тому, что это и *есть* мое подлинное «я», и убеждаюсь, что приобрел намного более истинное представление о себе, чем мысль о том, что «я» — это и есть мое поверхностное эго.

Подобный вывод не граничит с фатализмом или детерминизмом, потому что он не оставляет представления об отдельном индивиде, поведение которого можно предопределить. Ведь при пристальном рассмотрении оказывается, что не существует того, что не делается этим глубинным «я». Структура моей нервной системы так же, как расположение звезд на небосводе, возникла сама, и эта «самость» как раз и является моим подлинным «я»!

С этой точки зрения — сама невозможность выразить которую являет карающую десницу языка — я вижу, что безо всяких усилий с моей стороны я всегда воспринимаю и поступаю «правильно» в том смысле, в котором мы говорим, что все звезды на небе находятся на «своих» местах. Сян-янь так сказал об этом:

> *Мне не нужна искусственная дисциплина,*
> *Ведь, что бы я ни делал, я проявляю вечное Дао.*

На этом уровне человеческая жизнь не дает повода для беспокойства, потому что в ней нельзя совершить ошибки. Если мы живем, мы живем; если мы умираем, мы умираем; если мы страдаем, мы страдаем; если мы испуганы, мы испуганы. Ничто здесь не является проблемой. Однажды у мастера дзэн спросили:

— На улице жарко. Как можно избежать жары?

— Почему бы не отправиться туда, где не жарко и не холодно? — ответил он.

— А где это место?

— Летом мы потеем; зимой дрожим от холода.

В дзэн человек не чувствует себя виноватым, когда приходит время умереть, когда его испугали или когда ему не нравится жара. Однако дзэн не настаивает на том, чтобы человек *обязательно* разделял эту точку зрения. Он не проповедует ее в качестве идеала. Ведь если вы не понимаете этого, само ваше непонимание есть ЭТО. Без тусклых звезд не было бы ярких, а без окружающего темного неба нельзя было бы разглядеть звезды вообще.

В иудейско-христианской вселенной все охвачено и проникнуто моральной обеспокоенностью, стремлением во что бы то ни стало поступить правильно. В ней сам Абсолют — или Бог — является сторонником добра и постоянно борется со злом, и поэтому быть аморальным или относиться к числу тех, кто поступает неправильно, означает стать не только изгоем общества, но и отчужденным от самого своего бытия, основы и источника земной жизни. Таким образом, неправильное поведение становится причиной метафизической обеспокоенности и чувства вины — состояния вечного проклятья, которое по своей силе совершенно несоизмеримо с содеянным преступлением.

Эта метафизическая вина настолько невыносима, что человек в конце концов вынужден отвергнуть Бога и его законы — что и произошло в современном мире, который обратился от христианства к материализму и натурализму. Поэтому абсолютистская мораль по сути разрушает моральные устои, потому что в борьбе со злом она использует слишком сильные меры. Ведь головную боль не лечат посредством отсечения головы. Привлекательность дзэн и других видов восточной философии в том и состоит, что за пределами сферы противостояния добра и зла они открывают нам необъятную область нас самих, в которой нет чувства вины и упреков, в которой наше «я» невозможно отделить от Бога.



Житель западного мира, увлекшийся дзэн и желающий глубоко понять его, должен обладать одним качеством: он должен так хорошо разобраться со своей культурой, чтобы не идти бессознательно у нее на поводу. Он должен вначале примириться с Господом Богом Иеговой и своей иудейско-христианской совестью, чтобы быть способным принимать и отвергать что-либо без страха и протеста. Он должен освободиться от стремления оправдывать свои действия. Если это условие не соблюдено, он будет либо «битником», либо «традиционалистом», руководствуясь при этом протестом против своей культуры и ее общественных ценностей и пытаясь заменить их другими формами авторитаризма и идолопоклонства. Но дзэн — это прежде всего освобождение ума от условностей мышления, и поэтому дзэн не имеет ничего общего с протестом против стереотипов своего общества, с одной стороны, и принятием иностранных стереотипов, с другой.

Не углубляясь в детали, можно сказать, что обусловленное мышление путает реальную вселенную природы с представлением о совокупности мыслимых объектов, которые играют роль символов в области языка и культуры. Но в даосизме и дзэн мир рассматривается как нерасчленимое поле взаимосвязей или континуум недифференцированной реальности, ни одна часть которого не может быть отделена от остальных или оценена с использованием каких-либо дуалистических критериев.

Именно это имел в виду Шестой патриарх Хуэй-нэн, когда сказал, что «изначально не существует ни одной вещи», ведь он постиг, что вещи являются не отдельными сущностями, а *полюсами* взаимосвязей. Поэтому вещей как таковых нет в реальном мире природы; они существуют только в абстрактном мире мышления. Каждый, кто постиг и чувствует это, не осознает себя как эго, хотя и продолжает использовать свое имя для описания происходящего. Он видит, что его эго — это личина, или социальная роль то есть, случайный набор переживаний, которые

он привык отождествлять с собой. (Почему, например, мы говорим «Я думаю», но не говорим «Я пульсирую свое сердце»?) Когда он постигает это, он продолжает играть свою социальную роль, но не попадает от нее в зависимость. При этом он не начинает внезапно играть новую роль или вести себя так, будто ему чужды вообще все роли. Он не делает из этого проблемы.

Битническая ментальность, как мне кажется, представляет собой нечто более пространное и неопределенное, чем психология хиппи в Нью-Йорке и Сан-Франциско. Битники — это молодые люди, не желающие принимать участие в «американском образе жизни», однако при этом их протест не направлен на то, чтобы изменить существующих порядок вещей. Они просто отворачиваются от него, чтобы искать смысл жизни не в объективных достижениях, а в субъективных переживаниях. Их ментальность является отрицанием умонастроений «традиционалистов» и других людей, очарованных социальными условностями и не видящих взаимосвязи добра и зла, необходимости капитализма и коммунизма, глубинного единства пуританизма и распущенности или, например, негласного союза церковных властей и организованной преступности в принятии закона против азартных игр на деньги.

Битнический дзэн — явление многоплановое. Он включает в себя не только использование дзэн для оправдания откровенного произвола в искусстве, литературе и образе жизни. Битнический дзэн — это еще и очень серьезная критика общественных порядков, и стремление к «перелопачиванию вселенной» (digging of the universe), с которым можно встретиться в поэзии Гинсберга, Уалена и Снайдера (Ginsberg, Whalen, Snyder), а также — с некоторыми оговорками — в творчестве Кероака, который однако слишком уж мнителен, субъективен и недалек в своих выводах, чтобы претендовать на причастность к дзэн.

Кероак провозгласил свое философское кредо: «Я не знаю. Это меня не беспокоит. И все это не имеет значения». Но при



этом он невольно выдал себя, потому что в этих его словах чувствуется недоброжелательность, свидетельствующая о стремлении защищаться. Именно потому что дзэн выходит за пределы социальных условностей, у него нет необходимости говорить «Пошло оно все к черту!» или упрямо подчеркивать, что ничто не имеет значения.

Ведь, в действительности, в основе дзэнского видения лежит понимание, что «в жизни все уместно». Вспомним хотя бы знаменитые слова мастера Юнь-мэня: «Каждый день — хороший день», или строки из «Синь-синь-мин»:

Если хочешь постичь простую истину,
Не связывайся с правильным и неправильным;
Конфликт между правильным и неправильным —
Это просто болезнь ума.

Однако дзэнское видение не исключает различия между истинным и ложным на других уровнях и не подразумевает враждебности к другим точкам зрения. Мир видится по ту сторону добра и зла, когда мы смотрим без какой-либо точки зрения — другими словами, когда мы не ограничиваемся рассмотрением одной ситуации, а принимаем во внимание остальную вселенную. Внутри комнаты, очевидно, есть различие между верхом и низом — чего нельзя сказать о межгалактическом пространстве. В рамках принятых людьми условностей существует явное различие между добром и злом. Но оно исчезает, как только мы видим события человеческой жизни как неотъемлемую часть мира природы. Каждая условность порождает точку зрения, ограничивающую бесконечное поле взаимоотношений, и это ограниченное становится законом или правилом.

Так, искусный фотограф может направить свой фотоаппарат на любой объект или панораму и снять прекрасный кадр, подбирая соответствующим образом расстояние и угол зрения. Неопытный фотограф попытается сделать то же, но у него

получается некрасиво, потому что он не умеет подобрать расстояние так, чтобы в кадр попало только то, что нужно. Эта аналогия убедительно показывает, что как только появляется ограничение, все подряд не создает хорошего впечатления. Однако любое произведение искусства подразумевает некоторое ограничение. Именно выделение чего-то одного и отказ от всего остального и отличает картину, стихотворение, музыкальное произведение, пьесу, танец или изваяние от других предметов и ситуаций, которые встречаются в мире. Возможно, существуют люди искусства, которые скажут, что они не желают, чтобы их работы отделяли от остальной вселенной, но если это действительно так, тогда зачем выделять для них место в картинной галерее или отводить им время в концертном зале? Кроме того, в таком случае они не должны ни подписывать, ни продавать их. Это так же неприлично, как писать свое имя на дереве в парке, и так же нечестно, как продавать кому-то луну. (Такого человека можно было бы, наверное, понять, если бы он знал, что делает, и втайне гордился не тем, что он художник или поэт, а тем, что он умелый обманщик). Ведь только непослушные маленькие дети и невоспитанные экскурсанты ходят и оставляют везде свои инициалы.

В наши дни на Западе можно встретить людей искусства, которые прибегают к дзэн для оправдания неумелого использования в своих произведениях чего угодно. Мы встречаем чистые холсты, беззвучную музыку, разорванные клочки бумаги, приклеенные к доске там, где они упали, и большие мотки спутанной проволоки. То, что предлагает своей аудитории композитор Джон Кейдж, например, является типичным проявлением этой тенденции. Во имя дзэн он отказался от своих ранних и небезуспешных произведений для «настроенного фортепиано» и теперь ласкает слух тех, кто посещает его концерты, одновременным воспроизведением на восьми магнитофонах «Ампекс» случайных звуков. В другой раз он представил на суд слушателей

сольный концерт, в ходе которого пианист ни сыграл ни одного звука. Перед ним лежала партитура, состоящая из одних лишь пауз, а девушка-ассистентка время от времени переворачивала страницы. По словам Джона Кейджа на таком концерте аудитория начинает осознавать всю многообразную гамму звуков, которые заполняют музыкальный эфир: шарканье ногами, шелест программок, нервозное хихиканье, покашливание и шум транспорта на улице.

Внимательное вслушивание и всматривание во все возникающие звуки и образы, действительно, обладает ощутимым терапевтическим эффектом. С одной стороны, человек начинает понимать, как приятно просто слышать или наблюдать, а с другой стороны, глубокое согласие на то, чтобы слышать и видеть что угодно, освобождает ум от предвзятых представлений о красоте, создавая тем самым своеобразное свободное пространство, в котором могут быть ясно восприняты новые формы взаимосвязи. Но это относится к области психотерапии, а не искусства. Такие концерты находятся на уровне бессвязного потока слов, произносить который требуют от своих пациентов некоторые психоаналитики. И хотя болтовня пациента может быть очень важной для терапевтических целей, подобные словоизлияния не заменяют нормального разговора с человеком и не являются литературным произведением. Деятельность Кейджа можно было бы понять, если бы он представил ее как групповые встречи для аудиотерапии, но как концерт они просто абсурдны. Что ж, будем надеяться, что когда композитор, с помощью подобных мероприятий, освободит свой ум от почти неизбежных для каждого музыканта тенденций к занятию плагиатом, он предложит нашему вниманию новые оригинальные музыкальные произведения.

Точно так же как умелому фотографу зачастую удается удивлять нас прекрасными снимками самых неожиданных на первый взгляд вещей и ситуаций, точно так же и на Западе, и в



современной Японии есть художники и писатели, которые в совершенстве овладели подлинно дзэнским искусством контроля случайностей. Исторически оно вначале возникло на Дальнем Востоке, где высоко ценятся образцы каллиграфии и рисунки, выполненные грубой кистью, а также трещины в эмали, которой покрыты чашки для чайной церемонии.

Один из классических примеров такого рода случайностей имел место, когда разбился красивый фарфоровый чайник, принадлежащий одному из старых мастеров чайной церемонии. Осколки были склеены вместе с помощью золотого клея, и владелец чайника был поражен тем, насколько красивой оказалась случайная сеточка золотистых трещин и как удачно она гармонировала с формой всего предмета. Однако следует помнить, что это был objet trouvé* — случайный эффект, отмеченный человеком с исключительным эстетическим вкусом. Он сохранил этот чайник так, как другие хранят камешки или вымокшие в воде кусочки дерева с памятных мест. Во вдохновляемом дзэн искусстве оформления парков — *бонсэки* — камни отбираются с величайшей тщательностью, и хотя верно то, что рука человека не касается их, это вовсе не означает, что в дело идут любые замшелые валуны. Обращаясь теперь к каллиграфии, изобразительному искусству и керамике, можно сказать, что случайности, связанные с возникновением трещин на эмали или со следами жесткой кисти на холсте, принимались в качестве шедевров и предлагались вниманию других только тогда, когда человек искусства находил эти эффекты удачными в контексте всего произведения в целом.

Что при этом служило критерием оценки? Что придает некоторым случайным эффектам в изобразительном искусстве такую же прелесть, какая присуща очертанию облаков? В соответствии с дзэнским видением, здесь не существует никакого

* Дословно: найденный объект (фр.). Здесь: неожиданная находка.

правила и вообще такой закономерности, какую можно было бы сформулировать с помощью слов или систематически изучить. И все же во всех удачных произведениях искусства проявляется принцип порядка, который в китайской философии называется *ли*, и который Джозеф Нидхем перевел как «органическая структура». Вначале иероглифом *ли* обозначали узорчатые прожилки в нефрите и извилины волокон, видимые на срезе дерева или мяса. *Ли* означает принцип порядка, который слишком многомерен, слишком неоднозначен, чтобы его можно было описать или передать с помощью механических образов. Человек искусства должен знать его так же, как он умеет выращивать свои волосы. Он может пользоваться такими знаниями снова и снова, но никогда не способен объяснить, как они работают. В даосской философии подобная способность называется *тэ*, или «чудесная добродетель». Эта добродетель дает нам почувствовать чудо так же, как и взгляд на звездное небо или пристальное внимание к истокам нашего сознания.

Итак, именно присутствие *тэ* отличает от обычных каракуль «белое письмо» Марка Тоби, который, кстати, черпает свое вдохновение из китайской каллиграфии, и многомерные рисунки Гордона Онслоу-Форда, который тоже достиг немалых успехов в традиционном написании китайских иероглифов. Их рисунки — это ни в коем случае не мазня красками или неконтролируемое движение кисти, потому что характер и художественный вкус таких художников видны по *грациозности* (которую можно рассматривать в качестве еще одного эквивалента *тэ)* их линий — даже если эти линии ничего не означают. То же самое отличает от обычных клякс, пятен и штрихов, сделанных черной тушью, работы таких современных мастеров, как Сабуро Хасэгава и Онти, которые больше всего напоминают *хикубоку*, или «грубый стиль» Сэссю. Многие умеют неразборчиво писать по-японски, но кому это удается делать настолько обаятельно, как Рёкану? Если верно, что «когда плохой человек использует

хорошие средства, они работают неправильно», то верно и то, что когда хороший человек использует плохие средства, они работают великолепно!

Подлинный гений китайских и японских художников в использовании контролируемых случайностей идет намного дальше обнаружения гармоничности неожиданных событий. Он заключается в способности выражать в произведениях искусства такое видение мира, при котором «все правильно», и «все вещи сотканы из одной сути». Обычный бессистемный набор случайных очертаний, помещенных в рамку, — это просто попытка навязать художественной сфере метафизический принцип. Таким образом невозможно выразить одно в терминах другого. Оказавшись помещенным в рамку, любая совокупность линий или предметов сразу же утрачивает связь со своим естественным контекстом, в результате чего присущее ей Дао оказывается скрытым. Хаотическое звучание ночных шумов в большом городе обладает очарованием, которое тут же исчезает, если их воспроизвести как музыку в концертном зале. Ограничения задают некоторую новую вселенную, микрокосм, и если то, что содержится внутри рамки, претендует на уровень произведения искусства, оно должно быть таким же гармоничным, как события в большом мире, в макрокосме природы. Ведь в природе случайное всегда соотносится с упорядоченным и контролируемым. Темное *инь* никогда не бывает без светлого *ян*. Таким образом, картина Сэссю, каллиграфия Рёкана и керамическая посуда школ Хаги и Карацу воплощают в себе сочетание чудесных случайностей в природе с жесткими техническими требованиями, которые присущи соответствующему роду искусства.

Постижение безусловной правильности всего, что происходит, не приводит человека к отрицанию всех норм общественного поведения точно так же, как оно не проявляется в искусстве в виде абсолютного произвола. В наши дни дзэн ис-



пользуется для оправдания произвола в искусстве, а древняя история дает примеры того, как им мотивировали свое поведение некоторые нарушители закона. В свое оправдание они приводили буддийский принцип: «Рождение-и-смерть (*самсара*) — это нирвана; мирские страсти — это просветление». Существует реальная опасность подобного использования дзэн, но ведь свобода всегда связана с риском. Могущество и свобода не могут не быть опасными. Они опасны точно так же, как опасны огонь и электричество.

Но порой бывает жалко смотреть на использование дзэнских высказываний для оправдания произвола, ведь при этом понимание дзэн сводится всего лишь к надуманной идее, к обычной рационализации. В наши дни подобный «дзэн» исповедуют многие представители «андерграунда», которые считают себя причастными к искусству или философии. Ведь изначально богемный образ жизни возник как естественное следствие того, что художники и писатели оказались настолько поглощенными своей работой, что переставали заботиться о том, чтобы жить так, как все. Распространение такого образа жизни также свидетельствует о том, что в традициях и морали происходят положительные изменения — что так же пугает консерваторов, как и новые течения в искусстве. Однако вокруг каждой группы прогрессивно настроенных людей неизбежно появляется круг посредственных подражателей и «прилипал», особенно в больших городах. Именно представители подобной прослойки людей чаще всего ассоциируются со стереотипом битника и его дутым дзэн. Между тем если бы дзэн нельзя было использовать в качестве предлога для беспринципного существования, это уже был бы не дзэн, а что-то другое.

Правда ли, в таком случае, что в романе Кероака «Скитальцы во Дхарме» описан именно такой «андерграунд»? Общеизвестно, что эта книга повествует в едва завуалированном виде о том, свидетелем чего ее автор был в 1956 году в Калифорнии.



Каждому, кто знаком с описанными в нем событиями, понятно, кто есть кто в романе. И не секрет, что главный герой романа Джефи Райдер — это не кто иной, как Гарри Снайдер.* Что бы ни говорилось о самом Кероаке и некоторых других героях повествования, Снайдера трудно назвать типичным представителем богемного мира. В течение года он изучал дзэн в Киото и в настоящее время (1959 год) снова отправился туда, возможно, в этот раз года на два. Он также серьезно изучал китайский язык, занимаясь под руководством Ши-сян Чжэня в Калифорнийском университете, и великолепно перевел на английский стихотворения дзэнского отшельника Хань-шаня.** Его собственные поэтические работы, печатавшиеся во многих периодических изданиях, дают все основания утверждать, что Снайдер относится к числу наиболее выдающихся поэтов сан-францисского ренессанса.

Однако, Снайдер ведет в лучшем смысле слова бродячий образ жизни. Своим поведением он без претензий отрицает все, что ожидают от «хорошего потребителя». Его временное жилище представляет собой небольшую хижину без каких-либо удобств на склоне одного из холмов в Милл-Уэлли, куда ведет лишь крутая горная тропинка. Когда ему нужны деньги, он уходит в море, работает сторожем на пожарной вышке или лесорубом. В свободное время он живет в своей хижине или путешествует в горах, занимаясь творчеством, чтением и дзэнской медитацией. Часть его хижины отведена под традиционный «зал для медитации», а все жилище содержится в лучших дзэнских традициях — оно чисто и не загромождено вещами. Однако аскетизм Снайдера не является ни христианским, ни

* Имена были изменены в последнюю минуту и в одном месте «Гарри» так и осталось незамененным на «Джефи». В вот отрывок, напечатанный летом 1958 года в «Chicago Review» под названием «Медитация в лесу», содержит настоящие имена. *Прим. автора.*

** «Cold Mountain Poems», «Evergreen Review», vol. 2, no. 6, 1958.



характерным для буддизма хинаяны. Как явствует из «Скитальцев во Дхарме», аскетизм Гарри сочетает в себе добровольную простоту обстановки с красочной любовной жизнью, которая для западного и большей части восточного религиозного мира является признаком сатанизма. Здесь неуместно обсуждать сложную взаимосвязь духовности и сексуальности.* Скажу только, что если религиозный мир отрицает сексуальность, это не делает ему великой чести. Однако отношение Снайдера едва ли можно назвать дзэнским, как в новом, так и в старом смысле этого слова.

Однако в «Скитальцах во Дхарме» мы видим Снайдера глазами Кероака. Поэтому возможно искажение этого образа вследствие того, что буддизм автора — настоящий битнический дзэн, который путает «правильность» на экзистенциальном уровне с «правильностью» на уровне искусства и общества. В то же время в личности Кероака как писателя есть что-то привлекательное. Возможно, Кероак пленяет нас радушным восхищением перед Гарри или своим здоровым и жизнерадостным энтузиазмом, который просвечивает сквозь его яркую неформальную прозу. Эта переливающаяся через край сердечность не дает возможности причислить Кероака к типичным представителям людей с битнической ментальностью. Джон Клелланд-Холмс характеризует битников как «нахальных, притворно-интеллигентных хиппи, которые ищут дешевые удовольствия и в разговоре роняют дзэнские фразы вперемешку со словами из музыкального жаргона, чтобы выразить презрение к обществу и оправдать свое наглое желание жить за счет других». В Норт-Биче, Гринвич-Виллидж и других местах можно иногда встретить подобных типов, но никто никогда не слышал, чтобы они принадлежали к числу художников и поэтов, проживающих в

* Этот вопрос подробно рассмотрен в части II моей книги «Природа, *мужчина и женщина*» (Alan Watts, «Nature, Man, and Woman». New York, 1958).



этих местах. Подобные утверждения являются домыслами журналистов. В то же время этот стереотип битника представляет собой лишь тень нового человека, низкоуровневую карикатуру на него, которая сопровождает любые духовные и культурные движения в обществе и выражает крайние проявления, немыслимые для основоположников этих движений. В этом смысле битнический дзэн принимает в качестве идеалов жизни и искусства то, что нужно не выставлять напоказ, а использовать как психотерапевтическое средство.

Одним из наиболее проблематичных аспектов битнического дзэн, который имеет отношение к людям творчества и к их подражателям, является употребление ими марихуаны и пейота. Уже одно только то, что эти люди «принимают наркотики», естественно, дает основания для самых беспощадных нападок на них со стороны негодующих блюстителей порядка, несмотря на то, что марихуана и пейот (или его искусственно получаемый экстракт — мескалин) намного менее вредны для здоровья, чем виски и табак, и их использование, в отличие от употребления последних, не так быстро входит в привычку. В этих кругах курение марихуаны является своеобразным таинством и делом чести, которое призвано свидетельствовать о неподчинении традиционным авторитетам. Этот ритуал напоминает об отказе ранних христиан возжигать благовония перед римскими богами. Поскольку речь здесь идет о принципах, принятые правительством законы нельзя считать разумными. К тому же, поиски полицией марихуаны и сенсационные аресты тех, кто ее принимает, являются удобным способом отвлечь внимание общественности от более серьезных преступлений, которые остаются нераскрытыми.

Утверждение о том, что эти вещества способствуют возникновению состояний, эквивалентных переживанию *сатори*, или «космического сознания», не следует принимать безоговорочно. Не вызывает сомнений, что сам факт принятия этих



веществ не гарантируют таких переживаний, а некоторые аспекты их влияния на человека довольно существенно отличаются от того, о чем говорится в подлинном мистицизме. Тем не менее верно и то, что в некоторых случаях — когда человек заранее подготовлен или уже обладает необычными способностями — пейот, мескалин и ЛСД могут вызвать состояния сознания, которые определенно имеют отношение к мистическому опыту. О марихуане, по-моему, этого сказать нельзя, хотя она и создает субъективное ощущение замедления времени.*

Заметим, что протест против существующих порядков, который лежит в основе битнического дзэн, серьезно беспокоит последователей традиционного дзэн. Ведь они опираются на исторически сложившиеся японские школы с их четко определенной иерархией, непоколебимой дисциплиной и специальными тестами для подтверждения *сатори*. Более того, именно этот тип дзэн исповедуют люди Запада, которые обучаются в японских дзэнских монастырях и вскоре вернутся к себе на родину. Однако между традиционностью их дзэн и добропорядочностью членов Клуба бизнесменов «Ротари» или консервативностью последователей пресвитерианской церкви существуют явные различия. Традиция дзэн намного более созидательна, утонченна и интересна. И все же она консервативна, поскольку направлена на достижение *соответствующего* духовного переживания — *сатори*, которое дает возможность получить сертификат (*инка*), подтверждающий его подлинность. Есть, кстати, даже свидетельства, предназначенные для того, чтобы их вешали на стену.

---

* В результате экспериментов с ЛСД, которые были осуществлены мной после того, как я написал первый вариант этого эссе, я изменил свое мнение о том, что психоделические состояния сознания радикально отличаются от мистических. Этот вопрос обсуждается более подробно в моем эссе «Алхимия сознания».

Таким образом, если у традиционного дзэн имеются серьезные недостатки, то они проявляются в склонности его представителей к духовному снобизму и усложнению эстетических принципов, хотя я не встречал ни одного ортодоксального наставника дзэн, которого можно было бы обвинить в том или другом. Создается впечатление, что эти джентльмены относятся к своей высокой должности довольно легко, уважая ее достоинства, но не гордясь своим положением. Недостатки традиционного дзэн — это обычные недостатки любого сообщества людей, интересующихся духовностью, в котором есть эзотерическое учение и ступени инициации. Начинающие ученики всегда чувствуют свое превосходство, когда осознают, что знают нечто такое, что не вправе свободно разглашать: «И даже если я расскажу тебе, ты все равно ничего не поймешь!» Они также склонны жаловаться на огромные трудности и железную дисциплину, которой должны неукоснительно следовать. Иногда, впрочем, железную дисциплину можно понять — например, как средство приструнить того, кто бездельничает с претензией на дзэнскую «естественность».

Последователи традиционного дзэн склонны также иногда не признавать поиск параллелей их учению в других духовных традициях. Поскольку суть дзэн, будучи переживанием, а не системой рациональных представлений, никогда не может быть точно и полностью сформулирована, то в рамках дзэн всегда можно критиковать других, не формулируя при этом конкретно свою точку зрения. Любое утверждение о дзэн или каком-либо другом духовном учении всегда оставляет невысказанными какие-то аспекты и тонкости. Никто не может поведать все сразу. Западный последователь дзэн должен также следить за тем, чтобы не стать жертвой еще худшей формы снобизма — интеллектуального чванства, которое в значительной степени характерно для ученых американских университетов, занимающихся Дальним Востоком.



Дело в том, что в этой сфере исследований существует любопытная тенденция придавать столь «научное» звучание своим работам, что даже Д. Т. Судзуки обвиняют в том, что он — популяризатор, а не серьезный ученый. Возможно, это происходит потому, что Судзуки немного несистематичен в своих примечаниях и охватывает в своих трудах большой круг вопросов вместо того, чтобы ограничиться рассмотрением какой-то одной проблемы, например: «Анализ использования некоторых неправильных и устаревших форм иероглифов в дунь-хуанской рукописи сутры Шестого патриарха». Несомненно, что в науке есть место для скрупулезных исследователей, но когда эти исследователи начинают диктовать правила игры, погоня за строгостью и документированностью приводит к тому, что талантливые ученые уходят из этой области исследований.*

Искусство традиционного дзэн весьма изысканно и требует от того, кто его изучает, длительной технической подготовки — такая судьба часто выпадает на долю почтенной эстетической традиции, когда ее методология становится настолько развитой, что для овладения одним из ее аспектов нужна целая жизнь. Тогда ни у кого нет времени на то, чтобы достичь большего, чем «старые мастера», в результате чего современные люди искусства обречены на бесконечные повторения и имитацию их шедевров. Поэтому тот, что изучает рисунок *суми*, каллиграфию, поэзию *хайку* или чайную церемонию, часто попадают в ловушку подражания различным стилям, которые отличаются друг от друга лишь незначительными аллюзиями на классические произведения — причем эти аллюзии со временем становятся все

* Между прочим, Д. Т. Судзуки является очень редкой птицей среди современных азиатов. Судзуки — оригинальный мыслитель, который сделал вклад в психологию и в сравнительное изучение многих религий, а не глашатай идей, относящихся к какой то одной традиции. Поэтому его нельзя назвать просто переводчиком и интерпретатором литературы дзэн-буддизма. Однако именно поэтому последователи традиционного дзэн и западные ученые китаеведы нехотя признают его заслуги.



более эзотерическими. Иногда доходит даже до того, что начинается имитация удачных случайностей в работах старых мастеров с тем, чтобы научиться преднамеренно воспроизводить «примитивные» и «грубые» эффекты! Смотреть на это становится настолько невыносимо, что даже дичайшие крайности искусства битников выглядят освежающе. Возможно даже, что битнический дзэн и традиционный дзэн будут дополнять друг друга настолько хорошо, что из их противопоставления родится что-то невообразимо чистое и жизнеспособное.

По этой причине я не вижу серьезных оснований, чтобы вступать в конфликт с одним или другим течением. Ведь не было еще духовного движения, которое было бы свободно от крайностей и перегибов. Опыт просветления, который составляет суть дзэн, достаточно универсален и вечен, чтобы пострадать от подобных противоречий. Крайности битнического дзэн не дают повода для опасений, потому что, как сказал Блейк, «глупец, следующий своей глупости, становится мудрым». В отношении традиционного дзэн можно сказать, что «сертифицированные» духовные переживания всегда имели склонность терять свою глубину и тем самым порождать необходимость достижения чего-то более подлинного и уникального, не нуждающегося ни в каких подтверждениях.

Я знаком с последователями обоих течений, которые пережили полноценное *сатори*, ведь к этому переживанию нет «столбового пути» и поэтому неважно, как именно пришел к нему тот или иной человек.

Однако разногласия между этими крайностями представляют философский интерес, поскольку являются современной формой древней полемики о спасении посредством деяний и о спасении посредством одной лишь веры — или, как говорят индусы, спора о пути обезьяны и пути кошки. Кошка, очевидно, следует пути, на котором не нужно делать усилия, потому что мать-кошка сама переносит своих котят. Обезьяна идет по труд-



ному пути, поскольку ее детеныши должны висеть, цепляясь за материнскую шерсть. Так, в битническом дзэн, чтобы достичь подлинного *сатори* или постичь кто есть кто, не нужно прилагать усилий, не нужно дисциплины и искусственных устремлений. Однако в традиционном дзэн настоящее *сатори* невозможно без многих лет занятий медитацией под строгим руководством опытного наставника. В Японии семнадцатого века эти две тенденции были представлены деятельностью двух великих мастеров Банкэя и Хакуина, и случилось так, что ученики последнего «одержали верх» и определили характер современной японской дзэнской секты Риндзай.*

Оба эти пути ведут к *сатори*, которое возникает, когда человек проявляет «непривязанность» к чувственным переживаниям.«Непривязанности» можно достичь истощением привязанности с помощью направления усилий на одну, никогда не достижимую цель. Путь усилий и воли кажется многим людям Запада подозрительным не потому, что они по своей натуре ленивы, а потому, что они хорошо знакомы с мудростью своей культуры. Западные последователи традиционного дзэн, как правило, несведущи в отношении христианской теологии и последних открытий в психиатрии.

Однако и теология и психиатрия давно уже занимаются изучением непостоянства сознательной человеческой воли и выявлением ее оснований в бессознательном. При этом возникает проблема замкнутого круга, в котором человек оказывается, когда сам ищет спасения, когда пытается сознательно получить поток «свободных ассоциаций» или когда решает при-

* Дзэн секты Риндзай лучше известен на Западе. Есть еще секта Сото, которая по своей технике несколько отличается от секты Риндзай, хотя она ближе к Хакуину, чем к Банкэю. Однако не следует отождествлять Банкэя непосредственно с битническим дзэн, потому что хотя он и говорил о важности беззаботной жизни и тщетности поиска *сатори*, он, несомненно, не был сторонником развязанного нонконформизма.



нять ответственность за свои конфликты с целью избавиться от них. Каждый, кто знаком с христианством или психотерапией, задавался подобными вопросами. Китайский дзэн и люди наподобие Банкэя интересны потому, что рассматривают эту проблему непосредственно и очень плодотворно, указывая нам направление, в котором следует искать ее решение. Когда Херригел спросил у японского мастера стрельбы из лука: «Как целенаправленно перестать стремиться к цели?» — тот отметил, что никто его об этом никогда не спрашивал. В итоге ученик не получил ответа и должен был еще пять лет искать его самостоятельно.

Чужеземные религии могут показаться откровением для тех, кто очень мало знает о традиционной религии своего народа, и особенно для тех, кто не разобрался с ее предпосылками и не перерос своих юношеских столкновений с ее проповедниками. Вот почему несостоявшийся христианин, подсознательно руководствующийся своим протестом против христианства, может попытаться найти опору в битническом дзэн или традиционном дзэн. Ведь одни ищут себе философию, которая оправдала бы их действия, тогда как другие — традицию, которая давала бы больше надежд на спасение, чем церковь или психотерапевты. Кроме того, оказывается, что атмосфера японского дзэн свободна от неприятных ассоциаций, которые у многих западных людей связаны с детскими воспоминаниями о Боге-Отце и Иисусе Христе, — хотя я знаком со многими молодыми японцами, которые точно так же относятся к своим ранним впечатлениям от буддизма. Как бы то ни было, глубинная суть дзэн едва ли откроется тому, кто не преодолел стремление находить оправдания своим действиям — перед Господом Богом или перед общественным мнением.

Старые китайские мастера дзэн жили в атмосфере даосизма. Они видели природу в ее нерасчленимой целостности: для них каждое существо и каждое переживание в своем изна-



чальном виде олицетворяли Дао природы. Это давало им возможность принимать себя в каждое мгновение такими, какими они были, и не нуждаться в оправданиях. Им незачем было защищать себя, но они и не использовали свои воззрения для того, чтобы оправдывать злой умысел. Они не гордились своим постижением и не считали себя уникальными индивидами. В противоположность этому, их дзэн был *у-ши*, что можно приблизительно перевести как «ничего особенного» или «без суеты». Ведь дзэн превращается в суету, когда им оправдывают богемный образ жизни или когда считают, что единственная возможность постичь его тайны — сбежать в японский монастырь или заниматься специальными упражнениями в позе лотоса по пять часов в сутки. Кстати, я признаю, что все разговоры о дзэн — даже в таком эссе, как это, — тоже суета, хотя, возможно, не самая суетная.

После того что я сказал, мне хочется обратиться ко всем суетящимся по поводу дзэн: и битникам и традиционалистам. В суете тоже нет ничего плохого. Если вы «зациклились» на дзэн, не нужно притворяться, что это не так. Если вы действительно желаете провести несколько лет в японском монастыре, во всем мире нет основания, чтобы отказать себе в этом. Или если вы желаете проводить свое время, катаясь автостопом и фанатея от Чарли Паркера, не забывайте, что мы живем в свободной стране.

В весеннем пейзаже нет лучшего и худшего;
Одни цветущие веточки вырастают длиннее,
другие короче.

Духовность и чувственность

Часто можно услышать мнение, что человек представляет собой сочетание ангела и животного, что человек — это дух, плененный плотью, божество, оскверненное земным существованием, и что человек должен преображать грубые элементы низшего мира в образ и подобие Бога. Последнее обычно понимается как преображение до неузнаваемости животного и плотского аспектов человека. Религиозные традиции Востока и Запада изображают преображенное человеческое животное как существо, которое преодолело практически все проявления своей материальности, за исключением, быть может, формы тела. При этом совершенный человек представляется гуманоидом, который полностью неподвластен страданию и страсти, лишен сексуальных признаков, не болеет, не умирает и обладает телом без веса и твердости. По крайней мере таковой является, согласно традиционному христианству, природа воскресшего и одухотворенного тела, о которой мы можем судить по житиям святых-чудотворцев. Нечто подобное, по-видимому, можно сказать и об индуистском святом *дживан-мукте*, который достиг совершенства в йоге, освободился от материальных ограничений, но все еще продолжает присутствовать в мире.

Возможно, что человек такого физического облика является также идеалом нашего технологического общества, которое неуклонно стремится преодолеть ограничения пространства и времени. Какими бы скептическими мы ни были в отношении возможности достижения свершения материальных чудес с помощью молитвы, медитации и безгрешности, мы уже немало сделали для того, чтобы достичь того же с помощью медицинских и психологических техник. Ведь мы только и мечтаем о том, чтобы полностью подчинить твердую и грубую материальную субстанцию легкокрылому полету мысли, а слабую и нежную плоть — бесплотному воображению. Если научная фантастика хотя бы отчасти предсказывает общее направление развития науки, если в ней ученые (возможно, под псевдонимами) выражают свои тайные намерения и мечты, очевидно, что технологический человек никогда не согласится путешествовать по вселенной с такой невыносимо медленной скоростью, как скорость света. Технические изобретения человека в конце концов должны будут соответствовать бесконечной скорости мысли — если нам вообще суждено попасть в пространство за пределами солнечной системы, не говоря уже о манящих далях за пределами нашей галактики.

В противоположность этим абстрактным, «мозговым» мечтателям, есть люди, которые всегда были привязаны к материальному миру, никогда не боялись этого и не понимали, как можно быть недовольным этим миром. На ум приходит образ неисправимого язычника, всем довольного человека-животного, который не стыдится своего тела. Такой человек — по крайней мере в здоровом состоянии — жизнерадостен и весел, не боится сказать «Да» физическому миру со всеми его ограничениями: временем и моралью, пространством и расстоянием, весом и твердостью.

В течение столетий эти два типа людей воевали друг с другом, и поэтому каждый — чтобы избежать упрека в посредственности — должен был относить себя к одному из этих типов, поскольку «кто не с нами, тот против нас; и кто не собирает с нами, тот расточает» (Мф. 12, 30). Создается впечатление, что мы любим быть черными или белыми и ненавидим всех, кто не может решить, к какой стороне примкнуть. Ведь нам кажется, что выбор неизбежен, и поэтому достоин презрения каждый, кто то устремляется к идеалам духа, то уступает соблазнам плоти. Как правило, обычный человек оказывается на распутье, поскольку ни ангел, ни дьявол в нем не может окончательно победить, и силы этих двух сторон настолько хорошо сбалансированы, что они уравновешивают друг друга. Такого человека можно назвать «ни-то-ни-сё» и сравнить с толстячком, который повис на заборе и не может перевалиться ни в одну, ни в другую сторону.

В присутствии тех, кто до конца посвятил себя служению чему-то одному, духу или плоти, обычное «ни-то-ни-сё» чувствует себя немного неловко и виновато. Нерешительность является столь очевидной слабостью, что ее может легко высмеивать и святой, и сатанист. Поэтому несчастное *ни-то-ни-сё* одновременно восхищается решительными людьми и боится их. Речь идет о людях, которые исполнились решимости посвятить себя господствующему рациональному духу или же отдаться на волю чередующихся чувственных удовольствий-и-страданий.

Однако самым презренным оказывается тип человека, который может быть назван «отъявленное ни-то-ни-сё» — то есть «ни-то-ни-сё», которое зашло далеко в одну и в другую сторону. Известен, например, скандальный тип святого-грешника, индивида, который на людях ведет себя как последователь духа, а в личной жизни оказывается чем-то типа распутника. Очень часто нельзя объяснить поведение такого человека, назвав его лицемером, ведь его действительно влечет к обеим крайностям.



Он стремится показывать одно и подавлять другое не просто в угоду социальным условностям; нередко его самого раздирают глубокие противоречия. Он колеблется между настроениями великой святости и великой распущенности и страдает от сильнейших угрызений совести в промежутках между приверженностью то одной, то другой крайности.

Такой тип человека чаще всего встречается среди ученых и священников, потому что в этих кругах чаще всего оказываются чувствительные люди, которые сильнее других переживают притяжение обеих крайностей. Только в человеке искусства такая двойственность оказывается более или менее приемлемой — возможно потому, что красота присуща в равной мере Богу и Дьяволу. Служение красоте, в отличие от посвящения себя добру или злу, приводит к превращению человека в странное существо — не в божество и не в демона, а в эльфа, которого после Страшного Суда отправят не в рай и не в ад, а в чистилище, куда попадают души без морального чувства. Таким образом, в нашем обществе художник является неким подобием безобидного паяца, развлекателя публики, от которого не ожидают ничего, кроме умения делать ненужные вещи. Его труд, по мнению большинства людей, в лучшем случае сводится к созданию бесполезных украшений. Поэтому художнику прощают в личной жизни то, что не простили бы ни батюшке, ни профессору.

Эти рассуждения заставляют нас задаться вопросом, правда ли, что двойственность природы человека должна в конце концов привести к победе какой-то одной стороны. Так, католическая теология, например, по крайней мере теоретически высказывается в пользу бракосочетания духа и плоти, ведь, как считал св. Фома Аквинский, божественная милость не устраняет природу, а преображает ее. Однако на практике преображение природы всегда понимается как ее подчинение духу, и лишь недавно христиане-католики наподобие Эрика Гилла и Г. К. Честертона смогли продемонстрировать радостный духовный материа-



лизм.* Это сделало их прекрасными совратителями с пути истинного для многих верующих, но обратите внимание, что один из них был художником, а другой — писателем, и поэтому им нечего было терять.

Но факт остается фактом: традиционное христианство может примириться с плотью только до тех пор, пока ее требования скромны и сдержанны, то есть пока копыто Пана не попадает в поле зрения. Считается, что подобные уступки матернальности и природе «допустимы». Более того, едва заметные человеческие слабости могут сделать батюшку любимцем прихожан, хотя будь эти черты у обычного человека, их, скорее всего, никто бы не заметил.

Здесь самое время спросить, действительно ли быть с равным энтузиазмом ангелом и животным — это такое преступление, такая ужасная несостоятельность для человека. Другими словами, можно ли быть крайним «ни-то-ни-сё» без внутреннего конфликта, быть одновременно мистиком и чувственным человеком без каких-либо противоречий? Трудно представить себе, как человек может не быть посредственностью, с одной стороны, и фанатиком с другой, если он предоставляет свободу обеим сторонам своего естества и избегает обмана и падения, которые ассоциируются с животной стороной жизни.

Ведь философия отпетого язычника, романтика природы и плоти, очень поверхностна — в ней не хватает удивления перед болезнью и смертью, которые по сути столь же естественны, как и здоровье. Ей также недостает сочетания благоговейного ужаса и любопытства, которое заставляет мистика восхищаться необычайным фактом самого *бытия*, до предела напрягать свое воображение в попытках представить себе конец пространства и времени, в стремлении проникнуть в тайны своего собствен-

* С точки зрения автора, «духовный материализм» — это гармоничное соединение духовного и материального и, стало быть, положительное явление. *Прим. перев.*



ного сознания. Мнение логика-грамматика о том, что такие исследования бессмысленны, позволяют отнести его к известному психологическому типу человека, который помнит слова песни, но не знает мелодии.

С другой стороны, мистик, который не привязан к миру и не чувствует влечения к природе, не чист, а скорее бесчувствен. Он напоминает явно выраженного церебрального эктоморфа — то есть отрешенного абстракциониста, который живет в мире идей, лишенных конкретного значения. Более того, философия последователя духа, даже если он допускает, что природу сотворил Бог, никогда не сможет объяснить, как Господь заработался до такой степени, что произвел нечто столь скверное.

Часто говорят о том, что мистицизм выражается на языке природной любви и что мистики христианской традиции использовали для этой цели великую библейскую любовную поэму «Песнь Песней». Поэтому психологи со склонностью к материализму утверждают, что мистицизм — это не что иное, как сублимированная сексуальность, или несостоявшаяся чувственность, тогда как последователи духа утверждают, что любовные образы — это не что иное как аллегория и символы, которые нельзя понимать в их буквальном, натуралистичном звучании. Но не может ли быть так, что и те и другие в чем-то правы, что любовь к природе и любовь к духу — это две полуокружности, которые в конце концов сходятся воедино? Возможно, точку их встречи находит лишь тот, кто следует по обоим путям сразу. Такой подход кажется невозможным лишь до тех пор, пока считается, что любовь предполагает выбор одной из двух крайностей, — другими словами, пока любовь остается проявлением дуалистического разума, который привязывается к чему-то одному и отвергает все остальное. Если это так, то дуалистическая любовь существенно отличается от любви Бога, «ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Очевидно

любовь — это отношение сердца, которое излучает свет во всех направлениях. В то же время любовь может выбрать один объект из многих не потому, что он обладает какими-то необычными или исключительными качествами, а потому, что ограничения человеческой энергии таковы, что для глубоких переживаний требуется высокая концентрация. Полигамия, например, была бы полностью оправданной, если бы у мужчины было бесконечное время для общения с каждой из его жен.

Однако являются ли Бог и природа, дух и плоть — подобно индивидуальным личностям — взаимоисключающими? Св. Павел говорит: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7, 32—33). Однако это означает, что божественное нельзя любить в земном и через земное — что неверны слова: «Что вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 40). Если любовь к Богу и любовь к миру исключают друг друга, тогда, следуя предпосылкам самой теологии, Бог — конечная вещь среди других конечных вещей, ведь только конечные вещи исключают друг друга. Таким образом, Бог свергнут с престола и раз-божествлен уже только потому, что противопоставлен природе и миру, а значит стал объектом, а не континуумом, в котором мы «живем и движемся и обретаем свое бытие».

Не лелеять в себе ангела и животное, дух и плоть означает отказаться от смысла и величия жизни в человеческом облике, и очень жаль, что те, в ком эти две природы представлены в равной мере, обречены чувствовать неизбежный внутренний конфликт. Но в действительности, святой-грешник, или чувственный мистик, — это самый интересный тип личности, потому что этот тип полный. Когда эти два аспекта оказываются согласованными друг с другом, мы имеем пример того, как дух может преобразить природу. Другими словами, животная сторона ми-



стика становится богаче, изысканнее и чувствительнее, чем животная сторона обычного человека.

Ведь если мы скажем, что человек — это одновременно божество и демон, это не означает, что духовные люди должны только тем и заниматься, что грабить банки и мучить детей. Эти извращенные проявления страсти возможны только тогда, когда человек преследует один аспект своей природы в ущерб остальным. Так случается, когда беспощадный идеализм духа дегуманизируется под влиянием слабой плоти или же когда слепое вожделение плоти не просветлено мудростью духа, ведь дух знает, что стремление получать удовольствие постоянно столь же нелепо, как и поиски вечного двигателя. Насильственный, осатаневший демон в человеке — это либо подавленный Христос, либо подавленный Пан, которые представляют собой правую и левую руки Бога, сказавшего пророку Исаие: «Я Господь, и нет иного. Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (Ис. 45, 5—7).

Мы отметили, что наше общество терпит полноправную любовь, любовь духа и природы, только в человеке искусства — и только потому, что оно не принимает его всерьез, считая его бесполезным чудаком. Человек великой духовной мудрости тоже не нужен обществу, будь он чудаком или кем-то другим. Это касается не только современного общества; так было испокон веков, потому что в любую эпоху общество состояло прежде всего из людей, которые глубоко прониклись верой в слова и идеи, которые полагают, что можно отдать предпочтение одной из противоположностей: удовольствию или страданию, добру или злу, Богу или Люциферу, духу или природе.

Однако то, что разделено на словах, неразделимо в реальности — в мире взаимоотношений, который мы пытаемся описать с помощью слов. Каждый, кто видит, что между этими крайностями в конце концов нет выбора, оказывается ненужным для общества, потому что он не подвержен иллюзиям,

подобно политикам и рекламным агентам, которые не устают повторять, что улучшения можно достичь без ухудшения и что материя уступает желаниям ума и не становится при этом полностью нежелательной. Речь идет не столько о том, что наши технологические возможности ограничены, сколько о том, что существуют пределы нашего восприятия. Так, мы не можем получить фигуру без фона, объект без окружающего пространства, движение без времени, действие без противодействия и радость без печали.

Нам остается только вообразить себе, что было бы, если бы мысль и дух не встречали сопротивления на своем пути, если бы мы получили всемогущество Бога и смогли мгновенно осуществить каждое свое желание. Нам не нужно было бы ни о чем мечтать. Есть старая сказка о рыбаке, который поймал чудесную золотую рыбку. Рыбка попросила его отпустить ее обратно в море и пообещала исполнить три его желания. Отпустив рыбку и договорившись с ней, что она будет ждать его в том же месте на следующий день, рыбак вернулся к своей старой сварливой жене, чтобы обсудить с ней, какими должны быть эти три желания. Она послала его обратно, велев попросить у рыбки, чтобы та превратила их разваленную лачугу в дом с прислугой. Вернувшись вечером домой, рыбак увидел, что все случилось так, как он пожелал. Однако не прошло и дня, как его ненасытная жена пожелала стать герцогиней и жить во дворце, в котором много придворных и стражников и который находится в центре великого поместья. И снова желание было исполнено. Но когда осталось только одно желание, алчность жены росла, росла и достигла предела — она пожелала стать повелительницей солнца, луны и звезд, единоличной хозяйкой суши, гор и океанов, птиц в воздухе, рыб в воде и людей на земле.

Однако, когда старик поведал золотой рыбке это желание, она ответила: «Я не в силах выполнить это желание, но за ее жадность она станет такой, какой она была с самого начала». Вернувшись домой, рыбак увидел ветхую лачугу и в ней свою жену в отрепьях. И все же, в некотором смысле, ее третье желание было исполнено.

Книги издательства «СОФИЯ» вы можете приобрести у региональных дилеров:

Арзамас, магазин «Эзотерика», (83147) 403-97

Витебск, Борисов Владимир Андреевич, (02122) 430-90

Волгодонск, Ростовской обл., Книжный ряд, Супрун Наталья Сергеевна, ул. Энтузиастов 29 - 98, 34-73-40

Вологда, магазин «Основа», (81722) 513-89

Воронеж, магазин «Букинист», ул. Кольцевая 52, (0732) 52-23-11

Дзержинск, Нижегородской обл., ул. Революции 16 - 4, (83140) 33-02-72

Донецк, Магазин "КЛАССИКА", телефон (0622) 93-07-17.

Екатеринбург, магазин «Панорама», пл. 1905 года, (3432) 221-173

Ереван, Галоян Гайк, (8852) 39-13-93

Ереван, Варганян Самвел, ул. Маркарьяна 25 - 23, (8852) 34-58-01,

Златоуст, Челябинской обл., магазин «Книги», Тихонов Александр Иванович, (35136) 333-46,

Иваново, магазин «Агни», ул. Красной Армии 15, со двора, (09322) 32-75-41. Имеется отдел Книга-Почтой. Для получения быстрого ответа вложить конверт с обратным адресом: 153043, г. Иваново, а/я 1116

Каунас, магазин Пятраса Гирдяниса, ул. Донелайчо 75б, (0127) 798-220

Киров, Московской обл., Плотников Николай Анатольевич, ул. Горького 27 - 73, (83322) 64-12-04

Красноярск, Центр эзотерической литературы тональ, (3912) 239-293

Курск, фирма Кедр, (0712) 35-44-86

Макеевка, (06232) 667-13

Минск, ГММП «Новости», пр-т Ф. Скорины 63, магазин «Книги», (0172) 328-074,
ул. З. Бядули 3, магазин «Книги», (0172) 369-679

Орел, ТОО Тера, Беляев Ростислав, (08622) 576-15

Петропавловск-Камчатский, 683038, а/я 16, ул. Звездная 4-56, магазин «Эзотерическая книга» 259-80

Рига, магазин «Книги», ул. Бирзниека-Упиша 4, (0132) 26-75-66

Ростов-на-Дону, (86354) 229-60 из Ростова (254) 22960 п/о 344007, а/я 1232, «Иван-Чай»

Рига, фирма RGN (книги можно купить в переходе напротив ж.-д. вокзала), ул. Аудею 11 - 508, (0132) 21-28-48

Рязань, Духовно-просветительский клуб «Сталкер», (0912) 390-044, а/я 891

Смоленск, ТСОО ИКА, (08100) 646-70
Саров, Нижегородской обл., Михаил Васильевич, (83130) 744-19
Старый Оскол, Белгородской обл., (07252) 24-10-63
София, Болгария, фирма «Анжела», пл. Славейков 11 этаж 4, (359-2) 80-72-54
Сочи, фирма Логос, (8622) 92-67-04
Сыктывкар, Цыгин Валентин Владимирович, (82122) 664-04
Тольятти, Общество Рериха ИЧП ЗИМА, Приморский бульвар 33, (8469) 341-603
Тюмень, 625026, фирма Зодиак, ул. Республики 155, (3452) 22-99-48
Усть-Каменогорск, Давыдов Юрий Федорович, (3232) 62-08-36
Усть-Лабинск, Краснодарского края, (86135) 226-70
Хабаровск, Фонд Милосердия и Здоровья, Геннадий Павлович, (4212) 72-01-31
Хайфа, фирма L.V.S. ltd, Хайфа, ***Израиль***, ул. Герцог 1, тел./факс 972-4-624322. Сеть русских магазинов Арбат. Оптовая продажа книг, контейнерные перевозки из России в Израиль
Челябинск, магазин «Былина», пр. Ленина (ост. Публичная библиотека), (3512) 52-04-58
Челябинск, магазин «Невад», (3512) 347-142
Ярославль, 150000, ул. Первомайская 45, Театральный ин.-т, магазин «Академия», (0852) 221-809, тел./факс 225-678

Для установления дилерских контактов обращаться по телефонам:
в Москве: (095) 177-91-16, 919-87-07
Евтушенко Сергей Владимирович
в Киеве: (044) 265-09-40,
Гапоненко Александр Константинович

Издательство *"СОФИЯ"* заинтерессовано в творческом сотрудничестве
с авторами, переводчиками, центрами: астрологическими, оккультными,
эзотерическими; с частными лицами, а также с реализаторами книг.
Телефон в Киеве: (044) 265-09-40
Пункт розничной продажи: Инженерный переулок, 4Б,
тел. 290-04-12
e-mail: igor@sophya.kiev.ua

Представительство в Москве:
АОЗТ "ПЕРЕСВЕТ", 109125, Москва, а/я 15, ул. Саратовская 8/1,
телефон (095) 919-87-07, 177-91-16

Коректура
О. Введенська
О. Ладікова-Роєва
Т. Зєнова

Оригінал-макет
І. Пєтушков

Підписано до друку 26.03.96 р. Формат 84×108 1/32.
Папір офсетний №1. Гарнітура "Міньон". Ум.друк. арк. 18,00
Ум.фарб.-відб. 18,00 Обл.-вид.арк. 19,60. Зам. 6-82.
Ціна договірна. Тираж 10 000.
"Софія", Ltd. 252055, Київ-55, вул. Горького, 47

Віддруковано з оригінал-макету на Київському акціонерному поліграфічному
підприємстві "КНИГА"
254655 МСП Київ-53, вул. Січових стрільців, 25